الآيات البينات

للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي
المتوفى سنة ٩٩٤هـ

على

شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي
المتوفى ٨٦٤هـ

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه
الشيخ زكريا عميرات

المجلد الأول

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

الآيات البينات

للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي

المتوفى سنة ٩٩٤هـ

على

شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي

المتوفى سنة ٨٦٤هـ

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه

الشيخ زكريا عميرات

الجزء الأول

دار الكتب العلمية®
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : الآيات البينات
على شرح جمع الجوامع

Title : AL-AYĀT AL-BAYYINĀT
'ALĀ ŠARḤ "JAM' AL-JAWĀMI'"

EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبّادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imām Aḥmad ben Qāsim al-ʿAbbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Šayḫ Zakariyyā ʿumayrāt

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (4 volumes) 1676 عدد الصفحات (4أجزاء)
Size 17*24 cm قياس الصفحات
Year 2012 A.D. -1433 H. سنة الطباعة
Printed in : Lebanon بلد الطباعة : لبنــان
Edition : 2nd الطبعة : الثانية

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-0208-9
ISBN 2-7451-0208-7

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فإنه من الواضح جداً أن الأدلة التي تستفاد منها الأحكام الشرعية العملية ترجع إلى أربعة مصادر: القرآن، السنّة، الإجماع والقياس. وأن القرآن الكريم يعتبر الأساس الأول في المصدر التشريعي للأمة الإسلامية، ثم تليه السنّة النبوية التي وضحته وضوحاً تاماً حيث خصصت عامه وقيدت مطلقه وفسّرت ما أجمل فيه من الشرائع والأحكام.

ولهذا انطلق العلماء المسلمون الأجلاء يبحثون في كل دليل من ذينك المصدرين الأساسيين، وكذلك في الأحكام الشرعية الكلية التي تُستلهم وتؤخذ من تلك الأدلة، وفي الطرق والوسائل التي تؤدي إلى فهمها من النصوص وإلى استنباطها من غير النصوص من قواعد لغوية وتشريعية، فأدى ذلك إلى بروز علم أصول الفقه، فعِلْمُ أصول الفقه يبحث بالقواعد التي يتوصل بها إلى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية. أما علم الفقه فهو فعل المكلف من حيث ما يثبت له من الأحكام الشرعية، فالفقيه يبحث في الحكم الشرعي في كل فعل من الأفعال وهو ما يسمى بالدليل الجزئي، بينما الأصولي لا يبحث في الأدلة الجزئية ولا فيما تدل عليه من الأحكام الجزئية، وإنما يبحث في الدليل الكلي وما يدل عليه من حكم لكي يضع قواعد كلية يطبقها الفقيه على جزئيات الأدلة لاستثمار الحكم التفصيلي.

هذا وإن أول من دوّن في قواعد أصول الفقه إنما هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه المتوفى سنة ٢٠٤هـ حيث كتب فيه رسالته الأصولية التي رواها عنه صاحبه الربيع المرادي، ثم تتابع بعده العلماء في التأليف في هذا الميدان. ومنهم من اتبع طريقة الشافعي أو طريقة علماء الكلام كالإمام الغزالي في كتابه «المستصفى» وأبي الحسن الآمدي المتوفى سنة ١٣٦هـ في كتابه «الأحكام». والبيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥هـ في كتابه «المنهاج». ومنهم من اتبع طريقة الأحناف وألّف حسب قواعدهم وبحوثهم. ومن أشهر هذه الأبحاث والكتب: أصول أبي زيد الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠هـ. وأصول فخر الإسلام البزدوي المتوفى سنة ٤٣٠هـ. وكتاب المنار للحافظ النسفي المتوفى سنة ٧٩٠هـ.

نبذة وجيزة عن المؤلف(١)

هو أحمد بن قاسم العبادي القاهري الشافعي، عالم فقيه لم يذكر يوم ولادته، لكن الوثائق والمصادر تجمع على أن وفاته كانت بالمدينة المنورة، على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، وهو عائد من تأدية فريضة الحج وذلك عام ٩٩٤هـ ـ ١٥٨٥.

أخذ العلم عن الشيخ ناصر الدين اللقاني، ومحقق عصره بمصر شهاب الدين البرسلي المعروف بعميرة، والعلامة قطب الدين عيسى الصفوي. وبرع العبادي وفاق أقرانه وسارت بتحريراته الركبان، وتشنفت من فرائد فوائده الآذان. وأخذ عنه الشيخ محمد بن داود المقدسي وغيره.

من أشهر مصنفاته:

١ ـ حاشية على المختصر في المعاني والبيان.

٢ ـ حاشية على شرح المنهج.

٣ ـ حاشية على ألفية ابن مالك في النحو.

٤ ـ الحاشية التي نحن بصددها وهي التي على شرح جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٧١ هـ. وقد سميت هذه الحاشية بالآيات البينات.

(١) راجع كتاب شذرات الذهب جـ ٨ ص ٤٣٤. ومعجم المؤلفين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام العلامة، الرحلة العمدة الفهامة، خاتمة المحققين وفاتحة المدققين شهاب الملة والدين شيخ الإسلام وقدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادي ثم المصري الأزهري الشافعي تغمده الله برحمته:

(أحمد الله) على جزيل إحسانه وأشكره على جميل أفضاله وامتنانه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة أرجو بها عموم غفرانه وعظيم رضوانه، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم تبيانه وأوضح برهانه وعلى آله وأصحابه وأحبابه وإخوانه وبعد.

فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم الهادي الفقير أحمد بن قاسم الشافعي العبادي: هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضله العالمون ولا يجحده إلا الظالمون والجاهلون، بيّنت فيه اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع للعلامة الإمام تاج الدين السبكي، وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلي من الاعتراضات ومن ثم سميته: «الآيات البينات» على اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلي من الاعتراضات، حملني عليه أني لما رأيت جمعاً من شيوخنا وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما وإضافة ما لا يليق ببعض الطلاب إليهما وأوردوا أنواع الاعتراضات وبالغوا بصنوف التشنيعات مما هو في الأغلب كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، أحسنت التأمل

في تلك الاعتراضات واستعملت التمهل في تصور تلك التشنيعات، فإذا هي لا تخرج في الأغلب عن أقسام ثلاثة: الأول ما يرجع حاصله إلى مجرد المناقشات اللفظية التي اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين، نعم لا بأس بها لو كان القصد بها مجرد التدريب والتمرين للمتعلمين. والثاني ما لا منشأ له إلا الأغلاط الفاحشة والأوهام كما سيتبين ذلك للفطن الموفق من ذوي الأفهام. والثالث ما لا سبب له إلا مجرد مخالفتهما لما قاله ابن الحاجب والعضد أو أحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على إنسان من البطلان بمكان إذ مخالفة ما قاله ابن الحاجب والعضد لم يرد نقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها أو عدم استحسانها. فإن ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غني عن البيان، أو لأنهما أعلم منعناه بالنسبة للمصنف في هذا الفن. ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة الأعلم بمجرد أنه أعلم بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل ببطلانها، كيف لا ولم تزل العلماء قديماً وحديثاً يخالف المفضول منهم الفاضل ويردّ على أجلهم وأعلاهم من هو النازل عنه والسافل من غير إنكار على ذلك من أحد، بل ابن الحاجب والعضد قد خالفا في هذا الفن بالإجماع من هو أعلم منهما بالإجماع كالشافعي والأشعري والاستاذ والباقلاني وابن فورك والإمامين وحجة الإسلام الغزالي كما هو قطعي عند كل واقف على كلامهما، فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ماخالفا فيه هؤلاء الأئمة بلا نزاع، والمعترض لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع فيه. أو لأن قولهما في صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعترض على ترجيح قولهما فيها بأدنى تبيان، بل أتى المصنف على ترجيح خلافها في أكثر المواضع أو كلها بغاية البيان.

وحيث عبرت بالمحشيين فمرادي بهما شيخ الإسلام الكمال بن أبي شريف وشيخ مشايخنا شيخ الإسلام زكريا، أو بالمحشي فمرادي به الأول، أو بشيخ الإسلام فمرادي به الثاني، أو بشيخنا العلامة فمرادي به علامة عصره بلا نزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر الملة والدين اللقاني، أو بشيخنا الشهاب فمرادي به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب الملة والدين أحمد البراسي المشهور بالشيخ عميرة، أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوي الأيجي نزيل الحرم الشريف المكي.

واعلم أن هذا التعليق وإن كان المقصود بالذات من وضعه إنما هو بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنيعات لكني ربما أذكر فيه زيادة على ذلك مما تيسر من الفوائد والمناقشات، ولا أتكلم قصداً على المواضع التي تكلموا عليها بما فيه الكفاية من المهمات فإذا انضم هذا التعليق إلى ما وضعوه ولوحظ بعين الإنصاف مع ما صنعوه حصل بالمجموع تمام

الحمد لله على أفضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله.

المطلوب ونهاية المرغوب، والله أسأل أن يسهله وأن يسدد فيه وأن ينفع به إنه خير مسؤول وأكرم مأمول وهو حسبي ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم: أقول: في هذه الجملة إشكال أبداه شيخنا الشريف حاصله أنها إما إخبارية أو إنشائية فإن كانت إخبارية فيرد أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله في نفس الأمر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما صرح به العلامة التفتازاني وغيره، وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلاً من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان إلا بهذا اللفظ وإن كانت إنشائية فمن شأن الإنشاء أن يتحقق مدلوله به، وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالباً لأن نحو الأكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلاً أذبح وأسافر بسم الله بقصد الإنشاء فإن جعلت لإنشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة، لإنشاء متعلقها والأصل غير مقصود بوجه وذلك في غاية الندور قال: ولو قيل إن المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أي أجعله بداية الفعل على أن الباء للتعدية والجملة لإنشاء الجعل لم يلزم شيء مما مر إلا أنه خلاف المشهور ولا يجري حقيقة إلا في نحو التأليف مما يمكن أن يكون له بداية حقيقية وإن أمكن إجراؤه في سائر المواضع بالمسامحة في جعله بداية انتهى بمعناه. ومن هاهنا يظهر النظر في تسوية بعضهم بين تقدير «أؤلف» وتقدير «أفتتح» محتجاً بأن في كل منهما مزية، إذ في الأول عموم التبرك والاستعانة وعدم اختصاصهما بالبداية، وفي الثاني جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب إذ فاتحة الشيء تتضمنه وذلك لأن هذا إنما يأتي على جعل الباء للتعدية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع ذكره هذا مشى على المشهور، ولأن الافتتاح هنا ليس إلا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثاني إلا جعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى أنه بداية له ومجرد ذلك لا يقتضي كونه فاتحة له بمعنى تضمنه لجميع ما فيه، غاية الأمر أنه قد يوهم ذلك لمجرد اشتراك اللفظ، فعلى تقدير أن في «أفتتح» مزية من هذا الوجه إنما يكون على سبيل الإيهام في الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة، ولأنه لا يطرد في جميع المواضع إذ لا معنى لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السفر ونحوه من الأفعال إلا بغاية التعسف اللهم إلا أن يجاب عن هذا بأن دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف، وإن كان كلام الأئمة صريحاً في إطراد التقادير المذكورة.

قوله: (الحمد لله على أفضاله): أقول هذه الجملة إن كانت خبرية فينبغي أن يكون الظرف أعني «على إفضاله» متعلقاً إما بالمبتدإ وهو الحمد والمعنى كل حمد على الإفضال ولأجله أو جنس الحمد على الإفضال ولأجله ملك أو مستحق لله وهذا المعنى مما لا شبهة في صحته إلا أنه لا فائدة في الإخبار به لأنه معلوم فإن ثبوت كل حمد أو جنس الحمد على إفضال الله مما لا يخفى على أحد إلا أن يلاحظ المضاف دون المضاف إليه، وكأنه قيل: كل حمد أو جنس الحمد على

....

الإفضال ثابت لله إذ لا إفضال حقيقة إلا له تعالى فيفيد، وهو حينئذ نظير ما قيل في قول ابن الحاجب إن من خواص الاسم الاسناد إليه أي إلى الاسم، وإما بالحمد اللازم لهذا الخبر وكأنه قيل حمدي اللازم من هذا الخبر لأجل إفضاله. وأما تعلقه بخبر المبتدإ أعني «لله» مع حمل «أل» على الاستغراق فلا ينبغي جوازه إذ المعنى حينئذ أن كل حمد مملوك أو مستحق أو مختص لأجل الإفضال وقضيته انحصار علة مملوكية الحمد أو استحقاقه في الإفضال وليس كذلك، إذ غير الإفضال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضاً لما ذكر بخلاف ماذكر مع حمل «أل» على الجنس إذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لأجل الإفضال لا ينافي ملكه أو استحقاقه لغيره أيضاً. وكذا تعلقه بمحذوف على أنه خبر المبتدإ و«لله» صلة المبتدإ مع حمل «أل» على الاستغراق أيضاً، إذ المعنى حينئذٍ أن كل حمد لله كائن لأجل إفضاله وليس كذلك إذ بعض الحمد كائن لأجل غير الإفضال كالذات والصفات بخلاف ذلك مع حمل «أل» على الجنس لما تقدم.

وإن كانت إنشائية وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الآتي أي لإنشاء الحمد بمضمونها إلا لإنشاء مضمونها حتى يلزم منه إنشاؤه جميع المحامد كما توهم، فينبغي تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به لأجل إفضاله أو بالمبتدإ والمعنى حينئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه لأجل إفضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف بجميل أو جنس ذلك لأجل الإفضال أصفه تعالى بمالكيته أو استحقاقه أو الاختصاص به ولا إشكال في صحة ذلك وحسنه.

قوله: **(وآله)**: يحتمل أن اقتصاره على الآل لأن استحباب الصلاة عليهم بالنص بخلاف استحبابها على الصحب فإنه بطريق الإلحاق بالآل. (فإن قيل): مجرد هذا لا يسوّغ الاقتصار حيث سلم صحة الإلحاق لأن القياس من الأدلة الشرعية؟ قلنا: يحتمل أنه لا يسلمها وفاقاً لمن قصر الاستحباب على مورد النص، ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على الصحب لفظاً ورأى أنها لا تطلب خطاً أيضاً، ويحتمل أنه أراد بآله كل تقي كما قيل به وإن فسره في كلام المصنف بما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قوله: **(هذا)**: أقول: يجوز أن تكون الإشارة إلى ما في الذهن، ويجوز أن تكون إلى ما في الخارج، وفي كل منهما إشكال بسطت الكلام في بيانه والجواب عنه في شرح شرح الورقات للشارح.

قوله: **(اشتدت إليه)**: أقول: عبر في شرح منهاج الفقه بقوله «دعت إليه» ووجه ذلك أن شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر وأجل وأفيد من شروح هذا الكتاب فحاجته إلى شرحه دون حاجة جمع الجوامع إلى شرحه.

هذا ما اشتدت إليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع من شرح يحل ألفاظه ويبين مراده ويحقق مسائله ويحرر دلائله على وجه سهل للمبتدئين حسن للناظرين نفع الله به آمين. قال

قوله: (يحل الفاظه ويبين مراده) كذا في شرح المنهاج أيضاً وقال فيه شيخنا الشهاب ما نصه: وحل الألفاظ فك التراكيب ببيان الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك، وفي العبارة استعارة بالكناية وترشيح وقوله «ويبين مراده» من عطف العام على الخاص اهـ.

(وأقول): أما بيان الاستعارة بالكناية في العبارة أي قوله «يحل ألفاظه» فهو أنه شبهت ألفاظ الكتاب بعد إيضاح دلالتها على المعنى وذكر ما تحتاج إليه فيه بشيء كان معقوداً على المطلوب أزيل عقده عنه وتوصل بذلك إليه، فعلى طريق صاحب التلخيص تكون الاستعارة هي التشبيه المضمر في النفس ولم يصرح بشيء من أركانه سوى المشبه كما هو الواجب فيها، ويكون إثبات الحل الذي هو من خواص المشبه به هو قرينة الاستعارة. وعلى طريق صاحب المفتاح تجعل الألفاظ استعارة بالكناية ذلك الشيء وتجعل نسبة الحل إليها قرينة الاستعارة، وبهذا يظهر أنه لا ترشيح هنا لأن اعتبار الترشيح إنما يكون بعد تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكنية ترشيحاً، فقول الشيخ «وترشيح» فيه نظر. هذا والأقرب جعل ذلك من الاستعارة التبعية بأن شبه تبيين معاني الألفاظ بإزالة العقد عن الشيء المعقود على المطلوب ووجه الشبه إظهار المطلوب، ثم استعير للتبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون الاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية وقرينتها تعليق الفعل بالألفاظ ويجوز أن يطلق لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازاً مرسلاً وقد صرحوا بأنه لا امتناع في أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد استعارة ومجازاً مرسلاً باعتبار العلاقتين. وأما قوله «من عطف العام على الخاص» فقد يقال عليه بل بينهما عموم وخصوص من وجه لأن حل التركيب قد لا يتبين بمجرده المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل التركيب كأن يقتصر على نحو والمراد كذا.

قوله: (ويحقق مسائله) أقول: التحقيق فسر تارة بمعنى إثبات المسائل بأدلتها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشيء على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل هاهنا أي في الجملة وإلا فبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يزد في بيانه على ما دلت عليه عبارة المصنف. واعلم أن المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة في القضية أي الوقوع أو اللاوقوع، وأخرى بمعنى مجموع القضية. فإن أريد الأول فظاهر، أو الثاني قدر مضاف أي أحكام مسائله.

قوله: (ويحرر دلائله) أقول: فيه أمور: الأول أن التحرير فسر بالتقويم وبتلخيص العبارة وتجريدها عما لا يتعلق بالأدلة والثاني أن جمع دليل على دلائل غير مقيس وسيأتي الكلام على ذلك بتمامه عند قول المصنف «دلائل الفقه الإجمالية» والثالث أنه يحتمل أنه أراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهي قليلة كما أشار إليه المصنف في آخر الكتاب بقوله «فربما ذكرنا

المصنف رحمه الله تعالى(بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك اللهم) أي نصفك بجميع صفاتك يا الله إذ الحمد كما قال الزمخشري في الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها أبلغ في التعظيم المراد بما ذكر إذ المراد به إيجاد الحمد لا الإخبار بأنه سيوجد. وكذا قوله «نصلي ونضرع» المراد به إيجاد الصلاة والضراعة لا الإخبار بأنهما سيوجدان وأتى بنون العظمة لإظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ [الضحى: ١١] وقال ما تقدم دون نحمد الله الأخصر منه للتلذذ بخطاب الله وندائه وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة

الأدلة في بعض الأحايين» ويحتمل أنه أراد بذلك ذكره أدلة مسائله محررة أو أعم من تحرير الأدلة الواقعة فيه ومن ذكره أدلة بقية مسائله محررة.

قوله: (سهل للمبتدئين) أقول: قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلاً عن المبتدئين إلا أن يجاب بأن المراد سهولته بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعة لكثرة الجمع واختصار اللفظ بحسب الإمكان لمزيد تحريره بالنسبة إليها لأن الأزيد تحرير أقرب إلى الفهم، أو بالنسبة لبعض الوجوه كحسن تلخيصه وعدم انتشاره أو بالنسبة لبعضه دون جميعه أو بالنسبة لبعض المبتدئين في الجملة وفيهما نظر، إذ أكثر الكتب أو جميعها كذلك، أو بأنه قال ذلك هضماً لنفسه ولا يخفى بعده وعدم مناسبته للسياق.

قوله: (حسن للناظرين) أقول: قيد بالناظرين للترغيب إذ الشيء قد يحسن في نفسه ولا يحسن للناظرين بأن يقول بهم أو به ما يمنع ظهور حسنه لهم مما لا ينافي حسنه في الواقع.

قوله: (إذ المراد به إيجاد الحمد لا الإخبار بأنه سيوجد).

وقوله: (وأتى بنون العظمة لإظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾) اعترضهما الكوراني اعتراضاً لا منشأ له إلا مزيد السهو وفساد التصور مع إيراده بعبارات ضعيفة ركيكة تمجها الأسماع وتنفر عنها الطباع، واعترض الثاني الكمال أيضاً اعتراضاً لا منشأ له إلا التعصب الفاسد والتحامل الكاسد. فأما الكوراني فقال ما نصه: الإشكال الثالث عدل - أي المصنف - عن همزة المتكلم وأتى بالنون مع أنه في مقام العجز والاستقصار، فالمناسب الإنفراد عن الغير ليكون أقرب إلى المقصود. والجواب إنما عدل إلى نون الجمع لنكتة سرية وهي أنا لما قدّمنا أنه أوقع الحمد في مقابلة تلك النعم الفائتة الحصر أدرج نفسه في جماعة الحامدين من الملائكة والإنس والجن وكل من يتأتى منه الحمد ﴿وإن من شيء الا يسبح بحمده﴾[الإسراء: ٤٤] ليكون أبلغ في المرام وأقضى لحق المقام فكأنه قال: يا من هذا شأنه نحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك أي بكل أوصافك الجميلة وإن لم نحط بها علماً، وهذا نهاية درك العارف في مقام الحمد. فظهر لك من هذا التحقيق أن

....

ما قيل إنما ذكر نون العظمة. لإظهار ملزومها الذي هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ [الضحى: ١١] مما لا يلتفت إليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام، وما قيل من أن المراد بقوله «نحمدك» إيجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك إذ الإيجاد فعل الله لا فعل الحامد إذ الآتي بالفعل غير الموجد كما تظهر بداهته في الزنا والقتل. وقوله«لا ما سيوجد» مما لا معنى له إذ المضارع إما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا إشكال في «نحمدك» أو هو مشترك بينهما إذ لم يذهب أحد إلى العكس، ولا يشك أحد في أن القائل إذا قال في مقام الحمد «نحمدك» لم يرد أني الآن اشتغل بحمدك ولكن سأفعله، وأمثال هذه الأشياء الواهية لا ينبغي لنا أن نتعرض لها ولكن تحقيق معنى الحمد لما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل النصح فيه من الوجبات التي لا يستغنى عنها، وقد ذكروا أموراً أخرى لا مساس لها بالمقام ولا هي معان صحيحة أيضاً عدلنا عنها مخافة التطويل وقد أنبأت الشجرة عن الثمرة والله أعلم. ا هـ ما زخرفه من الهذيان ونمقه من واضح البهتان مما لا يثمر له إلا البوار ولا يلحق به إلا دوام العار عند أولي الأبصار.
فأما ما قرر به توجيه العدول ففيه من الأنظار ما لا يخفى استخراجه على ذوي الاعتبار وإن كان أصل التوجيه مسروقاً لكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وأتلفه مع أن فيه ما فيه مما سيظهر من الكلام على ماسيأتي عن الكمال. وأما قوله «فظهر لك من هذا التحقيق أن ما قيل» إلى قوله «مما لا يلتفت إليه الخ» فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح، وذلك لأن المراد بالتحقيق المشار إليه ما زعمه من أن النون في «نحمدك» نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله والجواب الخ. ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرّد هذا لا يقتضي رد ما سواه وأنه مما لا يلتفت إليه لأن غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله وبيان نكتة لذلك المعنى وذلك لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعاني المحتملة أيضاً مع بيان نكتة لذلك الغير، ولا على أنه مما لا يلتفت إليه إلا عند من انطمست بصيرته وخمدت سريرته، ولو صح ذلك لزم من حمل الكلام على أي معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعاني وامتناع تجويز حمله على المعاني المتعددة وذلك باطل بإجماع العقلاء لا يقال منشأ ظهور ما ذكر حصر النون في نون الجمع كما ذكره بقوله «إنما عدل الخ» لأنا نقول:

أما أولاً فالحصر غير متعلق بكون النون للجمع بل يكون العدول إليها لما ذكر وبينهما بون بائن. وأما ثانياً فلو فرض أنه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها بشيء من الآيات فكيف يصح له أن يفرع عليها ما زعمه وافتراه من عدم الالتفات، على أنه لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التي ذكرها من النكات مع اشتهار نكات نون الجمع عند الثقات، وأما قوله: «وليس له معنى صحيح» فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل، ولعمر الله إن التشنيع على أئمة التحقيق بمجرد الدعاوى لا يصدر إلا عن خبل قبيح، وإن ما ذكره وابتكره

....

المحقق المحلي مما لا يمترى في صحته من رزق أدنى عقل صحيح فإن حمل النون على العظمة لقصد إظهار تعظيم الله إياه بتأهيله للعلم للتحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعاً، فإن العظمة من معانيها كما نصوا عليه فلا مانع من حملها عليها إذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن منعه، والمعنى قد يجعل وسيلة إلى ملزومه كما لا يسع عاقلاً إنكاره فصح إرادة الملزوم هنا لإفادة التحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام، فإن مقام التأهل للتأليف والشروع فيه لا يرتاب عاقل في أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المؤلف وتعظيمه، ففي إتيانه حينئذ بما يدل على عظمته وتعظيمه للتحدث بنعمة الله المأمور به غاية الانتظام والمناسبة للمقام، فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لأن حاصله أن اللفظ استعمل في معناه مراداً منه ملزوم معناه ليحصل القيام بهذا الأمر المطلوب وهذا مما لا يرتاب عاقل في صحته، واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور بطلان ما هوّل به الكوراني وأنه من الخطأ الصريح والافتراء القبيح الذي لا يلتفت إليه ولا يعول عند عاقل عليه، ولولا غلبة ضعف الحال وغلبة العامية على الطلبة كان الواجب علينا الإعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات إلى هذه المجازفات. وأما قوله: «وما قيل من أن المراد بقوله نحمدك إيجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك» فهو كما ترى قد ضم فيه إلى بطلان ما ادعاه وفساد ما افتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركاكة لفظه ومسخ محكيه وتحريفه. فإن قوله: «لا ما سيوجد» ليس هو لفظ المحقق المحلي ولا هو مطابق له في المعنى للفرق الواضح والتباين الظاهر اللائح بين قوله: «لا ما سيوجد» وقوله: «لا الإخبار بأنه سيوجد» وكأنه لم يفرق بينهما. وهذا وإن كان من المصائب لا يستبعد لأنه قياس ما يقع منه من العظائم مع أنه يحتمل أن في النسخة الواقعة لي سقماً.

وأما قوله: «في الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة إذ الإيجاد فعل الله تعالى لا فعل الحامد» فهو من الفساد والجزاف بمكان، وذلك لأنه إن بناه على ما فهمه أن المحقق أراد بالإيجاد الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلاً عن الجزم بنسبته إلى مثل هذا الإمام، وإنما أراد بالإيجاد مقابل الإخبار وهو ما يعبرون عنه بالإنشاء ولهذا قابله بقوله: «لا الإخبار بأنه سيوجد» وإن بناه على أن التعبير بالإيجاد يوهم معنى الخلق فهذا التوهم بمنزلة العدم فإنه لا يكاد يخطر ببال، إذ كل موحد موقن بأنه من المحال مع أن ذلك لا يتتج له ما ادعاه من الفساد وإلا لزم الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقوله مسلم، وقد اشتهر أن المناقشة في الألفاظ ليست من دأب المحصلين. ثم ليت شعري أي فرق بين الإيجاد الذي عبر به المحلي والإنشاء الذي أطبقوا على التعبير به هنا؟ وقد قال أستاذ المسلمين المولى سعد الدين في شرح خطبة الشمسية: والإبداع إيجاد الشيء غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الإنشاء ا هـ. وفسر بعضهم قوله إيجاد الشيء بقوله أي إخراج الشيء من العدم إلى الوجود ا هـ. فإن امتنع التعبير هنا

بالإيجاد فليمتنع التعبير بالإنشاء أيضاً وإلا فما الذي حظر تعبير المحلي بالإيجاد وأباح إطباقهم على التعبير بالإنشاء مع استوائهما في إطلاقهما بالمعنى المحذور وإطلاقهما بالمعنى غير المحذور.
وقوله: «وأما قوله لا ما سيوجد مما لا معنى له إذ المضارع إما حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال فلا إشكال في نحمدك» فهو كلام يلوح عليه أثر الفساد ويظهر من خلاله أنه ما نشأ إلا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد إحاطتك بمعنى كلام المحقق. فاعلم أن «نحمدك» لو كان إخباراً فإما أن يراد به الإخبار عن الحمد في الحال أو في الاستقبال، لا جائز أن يراد الأول لأن الإخبار عن الحمد في الحال يستدعي حصول الحمد في الحال، والحمد في الحال إنما يحصل به ضرورة أنه ليس في حال النطق به حمد حاصل بغيره إذ الحمد لفظي إذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره، وحينئذ يمتنع كونه إخباراً عن الحمد في الحال لأن الإخبار عن الحمد في الحال حكاية لحمد واقع في الحال، والحكاية لا بد أن تكون غير المحكي بالذات ولا يكفي التغاير الاعتباري، وقد قال في المطول: إن «أبيع» الخبري لا بد أن يكون لمدلوله تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الإنشائي وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والإنشاء فتعين إرادة الثاني، فلهذا اقتصر المحقق في نفي إرادة الإخبار على نفي الإخبار بوجوده في المستقبل ولم يتعرض لنفي الإخبار بوجوده في الحال لعدم صحته فلا حاجة إلى نفيه.

فإن قلت: لا حاجة في كونه إخباراً إلى تحقق حمد آخر لأنه يصح أن يكون إخباراً عن الحمد الحاصل من ذلك الإخبار كما إذا قيل أتكلم مخبراً بما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث إنه دال على نسبة خبرية مطابق لما يحصل به من حيث هو هو فيحتاج إلى نفي الإخبار بوجوده في الحال. قلت: قال شيخنا الشريف: إن في صحة ذلك نظراً وتأملاً، فإن الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لا بد أن تكون غير المحكي بالذات ولا يمكن أن يحكي الشيء عن نفسه بتغاير اعتباري بداهة، وقد فصل التحرير الدواني ذلك في رسالته دفع التناقض المشهور ا هـ. وإذا علمت ذلك فقول الكوراني «مما لا معنى له» باطل قطعاً بل له معنى صحيح قطعاً وذلك أن العلماء لما جوزوا في نحو «نحمدك» أن يكون إخباراً وأن يكون إنشاء بل رجح السيد الإخبارية بأنها الأصل كما هو مبين في محله وخالفهم المحقق ومنع الإخبارية احتاج إلى نفيها، ولما استغنى عن نفي الإخبارية في الحال لعدم إمكانها عنده وعند غيره كما تبين لم يتعرض له واقتصر على التعرّض لنفي الإخبارية في الاستقبال، وهذا في غاية الحسن والصحة والظهور عند من له أدنى مسكة، فدعوى الكوراني أنه مما لا معنى له دعوى باطلة لا منشأ لها إلا التهور وفساد التصوّر وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً.

وقوله: (إذ المضارع) إلى قوله: (فلا إشكال) إن أراد بنفي الإشكال أنه لما كان حقيقة في الحال فقط كان لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج إلى نفيه فنقول: أما أولاً فعدم الحاجة إلى نفيه لا ينتج أنه لا معنى له فدليله لا يثبت ما ادّعاه وافتراه على هذا التقرير. وأما ثانياً فدعوى عدم

....

الحاجة إليه باطلة لأن من أجاز الإخبارية مراده الإخبارية في المستقبل وإن كان مجازاً على ذلك القول لا في الحال أيضاً لما تقدم من امتناعها، فالشارح حيث خالف في الإخبارية كان به حاجة أي حاجة إلى نفي الإخبارية في المستقبل لأنها مدَّعى الخصم، وكذا إن أراد أنه لما كان حقيقة في الحال تصح إرادة الاستقبال فلا يحتاج إلى نفيه لأن الصحة على وجه التجوز مما لا يمكن إنكاره بل تتعين إرادته وارتكابه عند من أجاز الإخبارية بناء على ذلك القول، وإن أراد شيئاً آخر فليصوره لنتكلم عليه ولا يجد شيئاً صحيحاً يصوره.

وأما قوله: «أو هو مشترك ولا يشك أحداً» إلى قوله: «لم يرد أني الآن اشتغل بحمدك ولكن سأفعله» فمعناه أنه لم يرد الإخبار بأني الآن اشتغل به ولكن يريد الإخبار بأني سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلي لا الإخبار بأنه سيوجد بل يتعين إرادة الإخبار بأنه سيوجد، هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته. وحاصله أنه إذا كان مشتركاً بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الإخبارية بأنه يحمد في المستقبل وأنت خبير بأن هذا كلام في غاية الفساد لا صحة له بوجه ولا اعتداد، بل هو ككلام المبرسم غير منظوم وكهذيان المحموم ليس له مفهوم، وذلك لأنه إن أراد بتعين إرادة الإخبار بالحمد في المستقبل أنه يمتنع إرادة الإخبار بالحمد في الحال فهذا لا يرد على المحقق لأنه ليس مدّعاه أن المراد الإخبار بالحمد في الحال بل مدعاه أن المراد إنشاء الحمد كما هو صريح قوله إذ المراد إيجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مغايرة إنشاء الحمد للإخبار به مع ظهورها أو توهم أنَّ المراد بإيجاد الحمد ما يلزم الإخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه. وإن أراد بتعين ذلك أنه يمتنع الإنشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر مثله عن عاقل ولا يعبأ به فاضل، كيف وقد أجمعوا على صحة الإنشاء وإنما اختلفوا في صحة الإخبار كما أشرنا إليه فمنع ما أجمعوا على صحته وقام عليها البرهان هذيان غني عن البيان. وإن أراد شيئاً آخر فليصوره لنصوّر فساده.

وأما قوله: «إذ لم يذهب أحد إلى العكس أي إلى أنه حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال» فهو من قبيح القصور فإن الذهاب إلى العكس مشهور حتى إنه مذكور في شرح تصريف الزنجاني للمولى التفتازاني قال ما نصه: قيل إن المضارع موضوع للحال واستعماله في المستقبل مجاز، وقيل بالعكس، والصحيح مشترك بينهما انتهى. فبطل ما أشار إلى بنائه على هذا النفي الذي لا مستند له إلا الجزاف، وقد بان بما لا مزيد عليه للعاقل أن هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وأنه لم يزد فيها على ضمه إلى غلطه الفاحش فيها إلا التشنيع الباطل الذي هو به حقيق وبعواره خليق، وأن قوله: «وأمثال هذه الأشياء الواقعية» الخ من البهتان الواضح المبني على الخطأ الفاحش والغلط الفاضح وأنه لم يحم فيما تبجح به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد، ولا بذل النصح الواجب بل لم يزد على التشيع بالأباطيل والأوهام، وأن قوله: «وقد أنبأت الشجرة عن الثمرة» كلمة حق أريد بها باطل إذ قد بان لكل من حفظ اللّه قلبه عن العمى

أن أصلها ثابت وفرعها في السماء.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

والله يحق الحق ويبطل الباطل.

وأما الكمال فقال: واعلم أنّ جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه بما ذكر لا يخلو عن تكلّف، إذ لا يخفى أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهراً وباطناً بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد، والظاهر أن الذي حمل الشارح على جعل النون للعظمة استبعاد كونها في تضرع للمتكلم ومن معه، ويمكن أن يقال أتى بنون المتكلم ومن معه تواضعاً لأن فيما تنبىء عنه النون من إسناد الفعل إليه مع غيره إشارة إلى احتقار نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضراعة فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين على النعم والصلاة والضراعة على لسانه وألسنة المصلين والضارعين، أو ليكون حمده وصلاته وضراعته أبلغ إذ إنشاء الثناء على ألسنة متعددة أبلغ من إنشائه على لسان واحد من تلك الألسنة، وكذا إنشاء الصلاة والضراعة الخ. وأقول: أما ما زعمه من التكلف في الجعل المذكور فهو ممنوع منعاً لا خفاء معه لمتأمل سلم من بلية العصبية، وأما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله: «إذ لا يخفى الخ» فما يقطع بدفعه أن التلبس ظاهراً وباطناً بالذلة والخضوع بعد تسليم أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه ليس إلا مقام ذلك التلبس أي المزيد منه وإلا فحق العبد أن يكون في كل مقام وحال متلبساً بذلك لا ينافي إظهار تعظيم الله له بتأهيله للعلم أي الإعلام بذلك والدلالة عليه لغرض التحدث بالنعمة وإنما ينافي التعاظم أي التصوّر بصورة العظيم وهذا غير لازم لذلك الإظهار للقطع بأن عبد السلطان مثلاً قد يتصف بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصاً في مقام تبكيته إياه على ذنب، وفي ذلك الحال يخبر الحاضرين بما أسداه إليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجميلة وتنفيذ أوامره إلى غير ذلك، بل كل عاقل يقطع بأنه عليه الصلاة والسلام لم ينفك في زمن من أزمنته ولا في حال من أحواله عن التلبس ظاهراً وباطناً بغاية الأدب والخضوع بين يدي الحق سبحانه وتعالى مع أنه مأمور بالتحدث بالنعمة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو قوله: «أنا النبّي لا كذب أنا ابن عبد المطلب[1]»، «أنا النبّي الأمي الصادق المزكى أنا أبو القاسم الله يعطي وأنا أقسم[2]»، «أنا أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة[3]»، «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ٥٢. مسلم في كتاب الجهاد حديث ٧٨ـ ٨٠ الترمذي في كتاب الجهاد باب ١٥. أحمد في مسنده (٤/٢٨٠).

(٢) رواه مسلم في كتاب الأدب حديث ٥. أحمد في مسنده (٢/٤٣٣).

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٣٣١، ٣٣٠. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٣٦. أحمد في مسنده (٢/٣٤١).

. . . .

فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي أنا قائد المرسلين ولا فخر وأنا خاتم النبيين ولا فخر، وأنا أول شافع ومشفع ولا فخر[1]» فهل تضمنت هذه الأقوال الا إظهار غاية تعظيم اللّه له؟ وهل يمكن مؤمناً أن يجوّز أنه عليه أفضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الأقوال والتحدث بما تضمنته من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الأدب والخضوع بين يدي الحق سبحانه وتعالى؟ أو أن فيها أدنى منافاة لغاية الأدب والخضوع وكأنّ الحال اشتبه على الكمال فظن أن إظهار التعظيم هو التعاظم أو أنه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك. وأما قوله: «والظاهر الخ» فاعلم أنه لا شبهة لمن ألهم رشده في أن المتبادر من مثل هذه الصيغ في مثل هذا المقام ليس إلا إرادة المتكلم وحده ويؤيد بذلك هنا بل يعينه أن قوله: «نصلي» لا جائز أن يكون إخباراً معنى ولهذا اخطأوا من جعل جملة الصلاة خبراً معنى قياساً على الحمد بأن الإخبار بثبوت الحمد حمد بخلاف الإخبار بثبوت الدعاء لا يستلزم الدعاء فتعين أن يكون إنشاء معنى كما درج عليه الجمهور، ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للإنشاء منه ومن غيره لاستحالة أن يكون أحد منشئاً بلفظه عن غيره أو منشئاً بلفظ غيره، نعم قد يدعى ذلك على سبيل التخييل والإيهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لإيهام تشاركه مع غيره في الإنشاء للغرض المذكور، أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال في «نضرع» فتعين أن المصنف إنما أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر إن لم يكن قاطعاً في أن «نحمد» كذلك ليتوافق السياق وصح ما قاله الشارح المحقق بل تعين، فقول الكمال «فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين الخ» إن أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعاً أو على سبيل التخييل والإيهام فهذا لا يخرج عن إرادة المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الأفعال بل ظهر مما تقرر أنه لا حاجة في الاستدلال على أن المصنف أراد نفسه فقط بقوله: «نحمدك» إلى تعين ذلك في «نصلي ونضرع» لأن «نحمدك» إنشاء وقد تبين امتناع إنشاء أحد بلفظ غيره على سبيل الحقيقة، بل لو كان إخباراً تعين أن المصنف أراد به نفسه فقط لأن مقصوده به الحمد اللازم له ولا يتصور وجود حمد لازم للإخبار من غير المخبر على وجه الحقيقة كما لا يخفى. فإن قلت: التشارك على وجه التخييل والإيهام ينافي الدلالة على إظهار التعظيم. قلت: أما أولاً فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحمل عليه بل لا شبهة في أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا إشكال عليه، وأما ثانياً فلا نسلم المنافاة المذكورة فعليك بالتأمل الصادق ولا تهولنك تلك التهويلات فقد اتضح لك أنها تلفيقات، ومن هنا يظهر فساد توجيه الكوراني السابق وإن تبجح بتسميته تحقيقاً واللّه أعلم.

---

(١) رواه الترمذي في كتاب تفسير سورة ١٧ باب ١٨. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٣٧ أحمد في مسنده (١/٥، ٢٨١).

للحمد إذ القصد بها الثناء على الله بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق لا الإعلام بذلك الذي هو من جملة الأصل في القصد بالخبر من الإعلام بمضمونه إلى ما قاله لأنه ثناء بجميع الصفات برعاية الأبلغية كما تقدّم وهذا بواحدة منها وإن لم تراع الأبلغية هناك بأن

قوله: (وعدل عن الحمد لله إلى قوله لأنه ثناء بجميع الصفات برعاية الأبلغية) اعترضه الكمال بعدما شرحه فقال: ولك أن تقول قد مرّ آنفاً أن الثناء كما يكون بالجملة الإنشائية يكون أيضاً بالجملة الخبرية وحيئذ فمعنى الجملة الإسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو مختص به إلى آخر كلامه وأقول: اعلم وفقنا الله وإياك للصواب أن المراد بالجميل في هذا المقام وهو الذي يكون الوصف به حمداً كل ما يستحسن ولو في زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف واستدل له في رسالته في الحمد على أبلغ وجه، وحينئذٍ يندرج فيه أمور منها: كونه مستحقاً مثلاً للحمد أي أو مالكاً مثلاً للحمد أي لكل وصف بجميل، ومنها كونه موصوفاً بالجميل أي منسوباً إليه الجميل، ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم، ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام: الأول مجموع كونه مستحقاً للحمد وكونه موصوفاً بالجميل، والثاني مجموع كونه مستحقاً للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم، والثالث مجموع كونه موصوفاً بالجميل ونفس الصفة المذكورة فإن كل واحد من هذه الأقسام السبعة مما يستحسن ويعد الوصف به حمداً ولا نزاع لأحد في ذلك، وأنه إذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أي نسبة الجميل إليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف نحمدك معناه نصفك بالجميل فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الأقسام السبعة السابقة بالطريق الذي بينه الشارح بخلاف قوله: «الحمد لله» فإن منطوقه ليس إلا الوصف بكونه مستحقاً للحمد الذي هو الوصف بالجميل ويدل بالالتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل فرع الاتصاف بالجميل فنسبة استحقاق الوصف بالجميل إليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل إليه. وأما بقية الأقسام فلا دلالة عليها لا منطوقاً ولا التزاماً أما منطوقاً فواضح، وأما التزاماً فلظهور إمكان تحقق وصفه بكونه مستحقاً للوصف بالجميل مع انتفاء نفس وصفه بالجميل بأن لا ينسب أحد إليه الجميل إذ لا يلزم من استحقاق الشيء حصوله وتحققه، ألا ترى إلى أنه يجوز أن ينسب زيد الكريم العالم إلى استحقاقه الوصف بالكرم والعلم مع انتفاء وصفه من أحد بواحد منهما، وحيث أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقاً للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقاً للوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعني كل مجموع يكون وصفه بالجميل جزأ منه وهو أربعة أقسام كما علم مما مر ضرورة أن إمكان انفكاك الجزء يستلزم إمكان انفكاك الكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء، فقد بان لك بياناً ظاهراً أن ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الإسمية من المبالغة أي أزيد في المعنى كما يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا

....

يحتمل منازعة فيه ولا توقفاً من عاقل أحسن التأمل.

فإن قلت: لكن من مرجحات الإسمية إفادتها الدوام. قلت: ممنوع لأن الفعلية أيضاً تفيد الدوام بالطريق الذي أفادت به كون الثناء بجميع الصفات إذ كما تفيد تلك الطريق كون الثناء بجميع الصفات يفيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه. فإن قلت: لكن إفادة الإسمية ذلك بالوضع قلت: ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت الإنطلاق لزيد، وما قيل على ذلك فراجعه من محله ولو سلم لم يناف المدعي وذلك لأن المدعي أنها أزيد معنى وذلك حاصل وإن كان بدلالة المقام. وأما كونه أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا يختلف باختلاف المقامات، فإن اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضاً كما هو المناسب هنا لأن المقام مقام شكر على الإنعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع الأوصاف الجميلة، وإن اقتضى المقام مضمون الإسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت أن الفعلية أبلغ من المبالغة أي أزيد معنى مطلقاً بالطريق الذي بينه الشارح وكذا من البلاغة إن اقتضى المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا فالأبلغية هنا من البلاغة أيضاً. لا يقال هذا الذي حققت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيهاً لكلام الشارح لاعتباره في الجميل كونه صفة للّه تعالى بدليل قوله: «وكل من صفاته تعالى جميل الخ» وهذه الأقسام السبعة المذكورة ليس منها ما هو صفة للّه تعالى إلا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا يفيد كلامه شمول الفعلية جميع تلك الأقسام السبعة دون الإسمية حتى تترجح الفعلية عليها بذلك الاعتبار لأنا نقول هذا إنما يرد لو اعتبر الشارح كون الجميل صفة للّه تعالى حقيقية وهو ممنوع بل إنما اعتبر كونه صفة للّه تعالى أعم من كونها حقيقية أو اعتبارية كما يصرّح به قوله وهذا بواحدة منها إذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعاً، فالمراد بالصفات في قوله: «وكل من صفاته تعالى جميل» كل ما يصح أن يوصف به وينسب إليه وإن كان اعتبارياً وجميع تلك الأقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر. وإذا علمت ذلك اتضح لك اتضاحاً لا خفاء معه أن قول المحشي «فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على اللّه تعالى» بأن كل حمد مستحق له أو مختص به مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لأنا نقول له: سلمنا لك أن معناها ذلك لكن هذا المعنى ليس ثناء بكل جميل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما بيناه فهذا لا يفيدك شيئاً فيما قصدته بهذا الكلام من ردّ ترجيح الشارح الجملة الفعلية بكونها ثناء بكل جميل بخلاف الاسمية، وكان منشأ هذا الكلام منه الغفلة عن أن المحمود به في الاسمية المطابقي ليس إلا استحقاق كل حمد أي وصف بجميل أو الاختصاص به، والالتزامي ليس إلا الاتصاف بنفس الجميل وأن ذلك مخرج لبقية أقسام المحمود به المبينة فيما سبق وغير متناول لشيء منها لا مطابقة ولا التزاماً كما سبق إيضاحه. وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمود به ههنا، وظنه أن عموم متعلق المحمود به يستلزم عموم المحمود به أو أن ذلك

....

المتعلق هو المحمود به ههنا ذلك خطأ واضح مما قررناه فتأمل ولا تغفل. وبذلك يعلم أيضاً أن استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في «الحمد» ولام الجرّ في «للّه» لا يفيد شيئاً في مدعاه لأن المحمودية على ما تفيده الجملة بواسطة اللامين المذكورين ليس إلا بعض أفراد المحمود به الذي لا يستلزم الباقي كما بيناه ووضحناه بما لا مزيد عليه للمتأمل.

لا يقال: بل يستلزم الباقي لأنه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاماً إلا نفس وصفه بالجميل والمجموع المركب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس جميلاً إلا باعتبار ما يدل عليه من اتصافه بالجميل وليس جميلاً في نفسه فلا يكون الوصف به حمداً إلا بذلك الاعتبار فالثناء به راجع إلى الثناء بنفس الاتصاف بالجميل والاسمية تفيد ذلك لزوماً كما تبين لأنا نقول: لا نسلم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في نفسه، ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجميل المستلزم لتعدد المحمود به، غاية الأمر أن جميلية أحدهما باعتبار دلالته على الآخر وذلك لا يمنع كونه جميلاً، وأن الحمد الحاصل بأحدهما غير الحمد الحاصل بالآخر. ويعلم أيضاً أن قوله: «ولو سلم أن الجملة انشائية وأنها ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته إجمالاً» اشتباه نشأ من الغفلة عما قررناه ووضحناه بما لا مزيد عليه، وأن قوله: «في بيانه لأن كل حمد معناه لأن كل ثناء بجميل الخ» من باب اشتباه المحمود به بمتعلقه أو من باب توهم أن عموم متعلق المحمود به يقتضي عموم المحمود به وقد تبين لك بطلان ذلك، وحينئذ يتضح بطلان قوله: «فرعاية الأبلغية التي أشار إليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه أظهر» وأنه مبني على الاشتباه والتوهم لأن رعاية الأبلغية إنما تصح فيما تحتمل الجملة كونه محموداً به ولو لزوماً، وقدبان لك بما لا مزيد عليه خروج بعض أفراد المحمود به عن الجملة الاسمية منطوقاً ولزوماً دون الفعلية. وقوله: «ولو سلم» يفهم الجزم على تقدير الخبرية بأن الجملة ثناء بجميع الصفات ومنع كونها ثناء بصفة واحدة على تقدير الانشائية. وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين، لأن المعنى الإنشائي تابع للمعنى الخبري فإذا لم يعم على تقدير المعنى الخبري لم يعم تقدير الانشائي فتفطن لذلك. وقوله: «ولا يدعي الخ» مجرد تهويل لا التفات إليه عند أهل التحصيل؛ إما أولاً فلأنه أي محذور في الحكم بأبلغية غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد معنى مما ابتدىء به إذا كان مقام افتتاحه لا يقتضي ذلك الأزيد ويقتضي خلافه، أو في الحكم بكون غيرما افتتح به أتم بلاغة في مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام، وكم في غير الكتاب العزيز أشياء هي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من نظيرها الواقع في الكتاب العزيز بالنسبة لذلك المقام بعينه وإن كانت بلاغة الواقع في الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة الواقع في غيره باعتبار مقامه، وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضي القدر الواقع فيه دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضي زيادة على ذلك القدر الواقع فيه، ألا ترى أنه قد يؤتى في الكتاب العزيز في مقام إنكار يقتضي

....

تأكيدين ويقتضي عدم الزيادة عليهما بجملة مشتملة على تأكيدين ويؤتى في غيره في مقام يقتضي عشراً من التأكيدات بجملة مشتملة على العشر، ولا شبهة لعاقل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا في أن ذات العشر أزيد معنى وأبلغ في مقامها من ذات التأكيدين فيه وإن كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة ذات العشر باعتباره، وقد يؤتى فيه في مقام يقتضي نسبة التصرف في بعض مصنوعاته أو العلم به إليه دون زيادة بجملة تفيد ذلك فقط ويؤتى في غيره في مقام يقتضي نسبة التصرف في جميع مصنوعاته أو العلم بجميعها إليه بجملة تفيد ذلك، ولا شبهة لعاقل في جواز مثل ذلك ووقوعه ولا في كون الثانية أبلغ أي أزيد معنى وأتم بلاغة في مقامها من الأولى بالنسبة لذلك المقام بعينه وإن كانت بلاغة الأولى في مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه، ولا يتوهم عاقل أدنى محذور في ذلك وعلوّ قدر الكتاب العزيز ورفعة شأنه على ماعداه لا يقتضي أن تكون فاتحته أزيد معنى من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها في قدر المعنى، ولا أن تكون فاتحته أتم بلاغة من غيرها في مقام افتتاح غيره مطلقاً، وإنما يقتضي أنها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها، وإن نقصت عنه في قدر المعنى فإن مزية الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار كل جملة مطلقاً ولا على أن تكون جمله أتم بلاغة من جمل غيره في كل مقام على الإطلاق كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى إلمام بفنون البلاغة، فظهر أنه يجوز أن يقع في غير الكتاب العزيز ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع في الكتاب العزيز إذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضي ذلك الأزيد، وأن يكون ذلك الواقع في الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وإن كان ما في الكتاب العزيز في مقامه أبلغ من ذلك الأزيد فيه، وأنه لا محذور في ذلك بوجه وحينئذ فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بأن يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي مضمون الجملة الاسمية المفيدة.لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف بجميل أو اختصاصه بذلك على الدوام بناء على أن المقصودين بالخطاب حينئذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه.

لا يقال فكان ينبغي التأكيد على غير الأول لأنا نقول: قد يترك التأكيد في الإنكار أو التردد لتنزيله منزلة عدمه كما تقرر في محله على أنه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيديتها تابع لاعتبارها مؤكدة كما قيل بذلك على ما تقرر في محله، وحينئذ فمقتضى مقام الافتتاح هو الاسمية وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافي كونها أبلغ في مقام يقتضي مضمونها كمقام حمد المصنف على ما سبق بيانه، والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحاً إلا أبلغية الفعلية بمعنى زيادة معناها وقد تبين أن لا محذور فيه. فإن قلت: أبلغ على هذا من المبالغة وفعلها مزيد فلا يصح بناء اسم التفضيل منه إذ لا يبنى إلا من مجرد قلت: يصح على قول الأخفش فإنه جوّز بناءه من كل مزيد، وأما أبلغيتها من البلاغة فهو وإن لم يصرح بدعواه إلا أن كلامه يرمز إليه ومع ذلك لا محذور فيه لأنه لم يدع ذلك بكل اعتباره وفي كل مقام بل

....

باعتبار المقام الذي يقتضي ذلك كمقام حمد المصنف كما يشير إليه إشارة واضحة تعبيره في شرح المنهاج بقوله: «وهو أبلغ من الحمد الأول» فأضاف الحمد إلى مصنف المنهاج دون أن يعبر بقوله «وهو أبلغ من حمده الأول». وبالجملة فصحة هذا الاعتراض تتوقف على إثبات أن مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضي عموم الحمد بعموم المحمود به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القتاد وشيب الغراب، ومجرد الاحتمال لا يجدي في مقام الاعتراض لا سيما على مثل هذا الإمام بل البرهان مانع من ذلك الإثبات لما تقرر من عدم شمول المحمود به في الجملة الاسمية لبعض أقسام الجميل. والحاصل أنه إن اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية فقد تبين زيادته بما لا مزيد عليه أو بأنه لا يجوز أن تكون فاتحة غير الكتاب العزيز أزيد معنى من فاتحته، فإن أراد ولو مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد، وإن أراد مع اتحاده فلا بد له قبل الاعتراض من إثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبته ولن يستطيع إثباته ما دام الزمان. وأما ثانياً فيجوز أن يكون المقصود بالذات في افتتاح الكتاب العزيز مجرد الإخبار والإعلام بمضمون الجملة دون لازم ذلك الإخبار الذي هو الحمد فإن الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بمنطوقها بل بلازم منطوقها كما تقرر في موضعه، فما ادعاه الشارح لا معارضة بينه وبين ذلك بوجه لأن المقصود على هذا التقدير في افتتاح الكتاب العزيز هو الإخبار باستحقاق سائر أفراد الحمد أو الاختصاص بها، والجملة الاسمية وافية بذلك قطعاً والمقام حينئذ مباين لمقام إنشاء الحمد الذي ساق الشارح الكلام باعتباره.

فإن قلت: هذا الوجه الثاني وهو احتمال أن يكون المراد مجرد الإخبار والإعلام ينافيه بناء على مذهب الشارح من تعين الإنشائية في جملة الحمد حديث قال الله تعالى «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين» وقوله فيه: «فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال حمدني عبدي[(١)]» قلت: لا نسلم المنافاة لجواز أن تكون نسبة الحمد إلى العبد بالنظر لأن شأن المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته إليه وذلك حمد عرفي على أنه لا يكون حامداً على تقدير الإنشائية أيضاً إلا بنحو هذا الاعتبار ضرورة أن قارىء القرآن حاكٍ له لا منشىء لمعانيه فيحتاج للجواب على تقدير الإنشائية أيضاً، فما كان جواباً على ذلك التقدير كان جواباً على تقدير الخبرية فليتأمل، وقد اتضح بما لامزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية العصبية أن ما قرره الشارح المحقق في هذا المقام في غاية السداد والالتآم، وأن المحشي قد بالغ في الإفراط والتفريط وأطنب بتهويلات مبنية على أوهام وشبهات وقد تبعه على ذلك جمع من شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجلهم حتى قال في آخر تقرير رد

(١) رواه مسلم في كتاب الصلاة حديث ٣٨، ٤٠. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٣٢. الترمذي في كتاب تفسير سورة الفاتحة باب ١. ابن ماجه في كتاب الأدب باب ٥٢.

....

كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فليحذر ما ذكره الشارح ا هـ. وقد تبين للمنصف الراغب في اتباع الحق الواضح أن الذي يحذر إنما هو ما ذكروه من الرد عليه ومنهم شيخنا الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه: ولك أن تقول حيث تقرر أن مضمون الاسمية الثناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لزم ذلك أن يكون الآتي بذلك قد أثنى على الله بكل صفة كمال على وجه الإجمال فكما جعل الآتي بالصيغة الفعلية آتياً بجميع الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتياً بطريق الاستلزام ويترجح هذا بأن المستفاد بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية ا هـ. ولا يخفى عليك إن تيقظت لما بيناه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذي توهمه وما بناه عليه بما لا مزيد عليه ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره ما نصه: وأيضاً فقد سلف أن الجملة الاسمية أصلها جملة فعلية وأنهم عدلوا عنها إليها للدلالة على الدوام والثبات، وهذا بلا ريب يقتضي ترجيحها في نظر البلغاء على الفعلية ا هـ.

وأنا أقول: لا يرتاب من له أدنى إلمام بالمعاني في أن كلاً من الفعلية والاسمية تصلح وتقصد لأغراض لا تصلح ولا تقصد لها الأخرى، وأن كلاً منهما في المقام الذي يقتضيها أبلغ من الأخرى في ذلك المقام، ولهذا ذكروا حتى في متون المختصرات لكل منهما أغراضاً يؤتى بها لأجلها لا تصلح لها الأخرى بحيث لو أتى بالأخرى مع قصد تلك الأغراض التي لتلك اختل الكلام وبطلت بلاغته وعد كأصوات الحيوانات، وهذا كله معروف مشهور حتى بين طلبة المعاني فضلاً عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية إلى الاسمية للدلالة على الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقاً، بل أرادوا استعمال الاسمية عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقاً وإلا نافى ما قررناه عنهم، وحينئذ فإن أراد الشيخ بكونهم عدلوا عن الفعلية إلى الاسمية لما ذكر أنهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقاً ولا تقصد ببلاغة ولا يقتضيها مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه وكفاك شاهداً قطعياً على بطلان غير ما أشرنا إليه عن أهل المعاني كلام أهل التفسير ونحوهم وبيان أسرار الفعلية وتعينها في مقاماتها المقتضية لها، ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أينما وقعت في القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل إجماعاً من كل عاقل، وإن خص ترجح الاسمية والعدول إليها بصيغة الحمد دون غيرها فذلك هذيان لا يحتاج بطلانه إلى بيان. وإن أراد أن أغراضهم قد تتعلق بالاسمية وأنهم عدلوا إليها للوفاء بتلك الأغراض عند تحققها كما أنها قد تتعلق بالفعلية حتى لا تسد مسدها الإسمية عند تعلق الغرض بها فهذا لا ينتج له أرجحية الاسمية في نظر البلغاء على الإطلاق كما هو مدعاه، ولا يصحح له الاستدلال بذلك على أرجحية الإسمية مطلقاً في هذا المقام كما هو في غاية الوضوح فإن أراد أرجحيتها في نظرهم في الجملة لم يفده شيئاً في مقصوده فإن الفعلية كذلك قطعاً، فقوله «وهذا بلا ريب يقتضي ترجيحها في نظر البلغاء الخ» مدفوع بلا ريب لأنه إن أراد الكلية كان باطلاً ممتنعاً، أو الجزئية لم يكن نافعاً ولا متبعاً، ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك

يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير

أيضاً ومن هجر الفعلية وعدل عنها إلى الاسمية لغرض فهو ذاهب قطعاً إلى تميزها وترجحها في نظر البلغاء وقائل بأن الحمد بها أولى كما أن من سلك ما سلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك ا هـ. وبالجملة فجميع ما ذكره لم ينشأ إلا عن سهو وغفلة وعدم إمعان التأمل في المقام لكن هذا لا ينافي جلالته ودقة نظره، ولو أدرك هذه الكلام وعرض عليه لبادر إلى قبوله والرجوع إليه فإنه كان مطبوعاً على الإنصاف رجاعاً إلى الحق وقافاً معه فرحمه اللّه تعالى ونفعنا بعلومه وببركاته.

قوله: (بأنه مالك لجميع الحمد من الخلق): اعترضه غير واحد كالكمال بأن تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى على نفسه قال: وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فإن ثناءه تعالى قديم لا يوصف بالمملوكية، والأشهر أن اللام في «للّه» للاختصاص أو للاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل هو أولى بقصد الدخول ا هـ. وأقول: يمكن أن يقال: إنما اقتصر على ما ذكره إذ ليس المراد من صنيعه إلا بيان كون الجملة إنشائية لا خبرية لا تحرير المحمود به فلا يضر خروج ثنائه تعالى على نفسه من عبارته، وقد يوجه اقتصاره على ذلك بأنه إشارة إلى كفايته في الحمد وعدم توقفه على اعتبار ثنائه تعالى على نفسه أيضاً.

قوله: (وإن لم تراع الأبلغية هناك بإن يراد الثناء ببعض الصفات الخ): اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله أن انتفاء مراعاة الأبلغية لا ينحصر في إرادة الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالإطلاق أيضاً وأقول: جوابه من أوجه: الأول أنه مبني على أن قوله «بأن» تفسير لقوله: «وإن لم تراع الأبلغية الخ» وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تدعو إليه بل يجوز أن يكون تقييداً له، والمعنى وإن انتفت مراعاة الأبلغية بسبب أن يراد الثناء بالبعض أي وإن انتفت مراعاة الأبلغية على هذا الوجه وهذا الطريق، وإنما قيد بذلك مع صحة الإطلاق أيضاً لظهور الأبلغية عليه لظهور صدقه بالكثير بخلاف إرادة البعض فإنه محل التوهم فاحتاج لبيانه واستغنى عن بيان ذاك. والحاصل أنه تقييد لنكتة ومثله لا إشكال فيه وكثيراً ما يقع الخلل في فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه بأن التقييدية بالتفسيرية مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك والثاني أنه يجوز أن تكون لفظة «بأن» للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخي الشافعية الرافعي والنووي في كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما وصنيعهما وأكثر الشارح من متابعتهما فيه، وعلى هذا فإنما لم يتعرّض لحال الإطلاق لمثل ما تقدم وإياك أن يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع أنه كبير. والثالث أنه يمكن بقاء لفظة «بأن» على ظاهرها وأنها للتفسير بناء على أن انتفاء مراعاة الأبلغية منحصر في إرادة البعض وذلك لأنه ليس المراد بمراعاة الأبلغية إيقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص أنه بجميع الصفات كما ظنه المعترض، بل أعم من ذلك ومن إتيانه بهذه العبارة الصالحة للحمل على الثناء بالجميع لعدم تقييدها لفظاً أو نية

....

بالثناء بالبعض مع مناسبة المقام للحمل على الجميع، بل دعائه إليه فتحمل على الثناء بالجميع لأنه الأنسب بالمقام الأبلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام إليه وعدم صارف عنه لأن ذلك في المعنى مراعاة للأبلغية خصوصاً، وحمله على البعض دون البعض مع ذلك تحكم بل مناف للحال فلا يجوز ارتكابه وحينئذ فلا تنتفي مراعاة الأبلغية إلا عند قصد الثناء بالبعض فقط. والحاصل أن مراعاة الأبلغية إما بمراعاة خصوصها وصريحها، وإما بمراعاة ما يحمل عليها وينصرف إليها لأن مراعاة ما يحمل على الشيء، وينصرف إليه يتضمن مراعاته. فمراعاة الأبلغية أعم من أن تكون قصداً أو أن تكون ضمناً، واعتبار مثل ذلك كثير في كلامهم كما هو معلوم لمن له إلمام بتصرفاتهم. فمراعاة الأبلغية إنما تنتفي عند قصد البعض فقط، وبيان ذلك أنه لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصداً فإما أن يراد الثناء بالبعض، وإما أن يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لا جائز أن تراد حقيقته في ضمن جميع أفرادها قصداً لأن هذا ثناء بالجميع قصداً والغرض انتفاؤه، فإما أن تراد في ضمن بعض أفرادها وهذا ثناء بالبعض، وإما أن تراد من غير ملاحظة كونها في ضمن البعض أو الجميع ولا جائز حينئذ أن تراد بشرط عدم إطلاقها لأن إرادتها كذلك إرادة لها في ضمن البعض أو الجميع والفرض انتفاء ذلك. فإما أن تراد لا بشرط عدم إطلاقها ولا بشرط إطلاقها فتحمل على الجميع لما تقدم، وإما أن يراد بشرط إطلاقها أي عدم كونها في ضمن بعض الأفراد أو كلها وهذا القسم غير متصوّر هنا لأن الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصوّر الاتصاف بها فلا يتصور إرادة هذا القسم في مقام الوصف بالجيل.

لا يقال: بقي قسم آخر من وجوه الإطلاق وهو أن يراد الأعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها لأنا نقول: لا يخلو الحال من أن يراد بالأعم القدر المشترك بين الأمور الثلاثة أو جميع تلك الأمور أو بعضها، فإن أريد الأول عاد فيه الترديد السابق في إرادة الحقيقة لكن على تقدير أن يراد القدر المشترك في ضمن الحقيقة يكون هذا بمنزلة إرادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه الترديد حينئذ أيضاً وإن أريد الثاني نافى كون الغرض الإطلاق وعدم إرادة الجميع وإن لم يناف ذلك المطلوب لأن فيه مراعاة الأبلغية وإن أريد الثالث؛ فإن أريد بالبعض جميع الأفراد نافى ذلك الغرض أيضاً وإن لم يناف المطلوب أو الحقيقة عاد فيه ذلك الترديد أو بعض الأفراد نافى كونه من وجوه الإطلاق وأن المراد الأعم لأن الإطلاق هنا والمعنى الأعم لا يصدق واحد منهما على بعض الأفراد كما لا يخفى. فإن قلت: الظاهر أن فاعل المراعاة أي المراعي هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب إليه حال الإطلاق مع أنها تقتضي ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الإطلاق وإن جعل الفاعل السامع. فهو وإن أمكن بناء على أن المراد بمراعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف إذ لا يمكن حمل الكلام إلا على ما يوافق غرض المتكلم. قلت: يكفي في صحة نسبتها إلى المصنف ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها ويناسبها على ما تقرر سابقاً.

فالثناء به أبلغ من الثناء بها في الجملة أيضاً نعم الثناء بها من حيث تفصيلها أوقع في النفس

والحاصل أن مراعاة الشيء قد تكون قصداً وقد تكون ضمناً بأن يراعى ما يتضمن ذلك الشيء فقد ظهر أن مراعاة الأبلغية إنما تنتفي عند إرادة الثناء بالبعض فقط فلهذا قيد به الشارح لكن بقي هنا شيء آخر وهو أن الظاهر أن المراد بالبعض هنا بعض لا بعينه إذ لا يصدق على المعنى قوله: «الصدقه بها وبغيرها الكثير» إذ البعض المعين إما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه ما ذكر، أما على الأولين فظاهر، وأما على الثالث فلأن المراد بقوله: «لصدقه بها وبغيرها الكثير» أنه يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده، ويؤيد إرادة ذلك أو يعينه وصف الغير بقوله: «الكثير» إذ لو أراد بقوله: «لصدقه بها وبغيرها» أنه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتج للوصف بالكثير إذ صدقه بالمجموع كاف في الأبلغية وإن لم يكثر ذلك الغير إذ هي مع أي وصف كان أبلغ منها وحدها. وعلى هذا فمعنى قوله في الجملة في بعض الأحوال لأن الثناء به باعتبار صدقه بغيرها الكثير أبلغ من الثناء بها لا باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها القليل، وإذا كان الظاهر أن المراد هنا بعض لا بعنيه فيرد عليه أن انتفاء مراعاة الأبلغية لا ينحصر في إرادة البعض لا بعينه بل يصدق أيضاً بإرادة البعض المعين، ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ في الجملة، اللهم إلا أن يجاب بأن إرادة البعض المعين بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم يلتفت إليه، ومجرد احتماله لا ينافي مقصوده من ترجيح الفعلية. إما أولاً فلأنه يكفي في ترجيحها أن مراعاة الأبلغية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام، وأما فرض عدم مراعاتها فإنما هو أمر تنزلي لو فرض عدم الإتمام على تقديره لم يضر. وأما ثانياً فلأن هذا الاحتمال البعيد لا ينافي الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب. فإن قلت: بقي شيء آخر أيضاً وهو أن تلك الواحدة صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها، ولا شك أن الثناء بالعظيم قطعاً أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وإن احتمل العظيم أيضاً إذ احتماله غير العظيم مما يحط من قدر الثناء قلت: المقام قرينة واضحة على الصرف إلى الغير الكثير لأنه المناسب والمطلوب له وإن لم يصرف إليه فلا أقل من يصرف إلى تلك الواحدة دون المنحطة عنها لقلة مناسبته له، فالمقام دائر بين أن يصرف إلى الغير الكثير وإلى تلك الواحدة مع أن الأول أرجح في مقتضاه فليتأمل.

قوله: (نعم الثناء بها): أي بتلك الواحدة من حيث تفصيلها أي تعيينها بكونها مالكية الحمد أوقع أي أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أي بذلك البعض أي لعدم تعيينه أي بالعبارة وإن قصد به معيناً كما هو ظاهره وأقول: قد يشير كلامه هذا إلى أن الثناء بها ليس أوقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الأبلغية لأنه إنما حكم بالأوقعية بالنسبة للثناء

من الثناء به (على نعم) جمع نعمة بمعنى إنعام والتنكير للتكثير والتعظيم أي إنعامات كثيرة

بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح المنهاج صريح أو كالصريح في أنه أوقع منه أيضاً فإنه قال في قول المنهاج «أحمده أبلغ حمد الخ» بعد قوله: «الحمد لله» ما نصه: وهو أبلغ من حمده الأول وذاك أوقع في النفس من حيث تفصيله انتهى. ولعل وجهه أن الأوقعية تابعة للتعيين ولا تعيين فيه وإن أريد الجميع لأنها غير مذكورة بمعيناتها وفيه تأمل فليتأمل.

قوله: (على نعم): عبر بالجمع دون المفرد لأنه أبلغ في مطلوبه لأنه في مقام إظهار تعظيم الله له والتحدث بنعمه الواصلة إليه والجمع أبلغ في ذلك لأن دلالته على التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك إذ لا عموم له لأنه نكرة في سياق الإثبات.

قوله: (جمع نعمة بمعنى انعام): اعترضه الكوراني حيث قال: جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر صادقان في هذه المادة ولا حاجة إلى جعل النعم بمعنى الإنعامات كما فعل بعض القاصرين ا هـ. وأقول: هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادراكاً واطلاعاً وعلى تهوره ومجازفته، كيف لا وقد نسب المحقق المحلي إلى أنه من جملة القاصرين لأجل أمر في حكم الواجب إن لم يكن واجباً صرح به مشاهير المحققين، وذلك لأن العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشي الكشاف بأن المحمود عليه هو الفعل الجميل، ووافقه النحرير الاستاذ الدواني في حواشي الأصول. قال شيخنا الشريف بل الإمام الرازي: وكفى به سنداً ودليلاً سيما في النقليات. ثم قال شيخنا: فإن قلت كثيراً ما يحمد على العلم والكرم والأخلاق العلية النفسانية، قلت في لباب التفسير إن المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز إلا على صفات الفعل كالخلق والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتأخرين أن المراد الفعل العرفي اللغوي والعرف يعد جميع ذلك أفعالاً، وعلى ما قررنا أي من أن المحمود عليه لا بد أن يكون فعلاً يكون الحمد حقيقة على الإنعام لا على النعمة، ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشي أي حواشي الكشاف: إن النعمة بمعنى الإنعام. فإن قلت: هذا ينافي ما في المطول من أن الحمد على الإنعام أمكن من الحمد على النعمة فإنه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلاً قلت: لا شبهة لعاقل في أن المحمود عليه يجب أن يكون أمراً في المحمود فإن الأمر الأجنبي عن شخص لا يكون سبباً لثناء ذلك الشخص وتعظيمه بداهة وإلا لأمكن حمد زيد على ما لم يتعلق به من فعل عمرو وغيره وهو فاسد قطعاً، فالحمد على النعمة لذاتها غير معقول بل لا بد من ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع إلى الإنعام فإن الحمد على النعمة حينئذ لأجل إنعام المحمود إياها، وأما الحمد على الإنعام فإنه لذاته فلهذا صار الحمد على الإنعام أمكن. فالذي يلزم عما في المطول أن الحاصل من الفعل قد يجعل بمنزلة الفعل ويحمد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله منه، فالمحمود عليه الفعل أو ما هو بمنزلة الفعل مما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا

....

إشكال. ا هـ. المقصود نقله من كلام شيخنا وهو نص واضح في أن جعل النعم بمعنى الإنعامات مما يحتاج بل يضطر إليه، بل لو أخذنا بظاهر قول المطول أمكن لكان محتاجاً إليه أيضاً لأن الحمل على الأمكن أولى والأخذ بالأولى أرجح والأخذ بالأرجح من غير معارض في حكم الواجب إن لم يكن واجباً، فهل مع هذا كله يسوغ لذي عقل نسبة المحقق في مثل ذلك إلى أنه من جملة القاصرين؟ وتاللّه إنه لا منشأ لهذا الجزاف والتهور وراء الإنحراف إلا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة في الدين، وإن أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له إلا دوام العار ما دامت هذه الدار. ثم رأيت عن بعضهم موافقة الكوراني في هذا الاعتراض مع زيادة نغمة في الطنبور فإنه اعترض على الشارح بأن المقابل بالحمد حتى يكون شكراً إنما هو المنعم به لا الإنعام ثم قال: ويرد تفسيره النعمة بالإنعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها إذ لا يوصف بالزيادة إلا المنعم به لا الإنعام لأنه صفة له تعالى وصفته لا تقبل الزيادة ا هـ. فأما الاعتراض فقد علم فساده وأنه لا منشأ له إلا القصور وعدم إحسان هذا البحث، وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكر فلا منشأ له إلا قلة المعرفة بفن الكلام وعدم إحسان مباحثه فإنه استدل على أن الإنعام لا يوصف بالزيادة بأنه صفة للّه تعالى وصفته تعالى لا تقبل الزيادة، وما درى أن الذي لا يقبل الزيادة إنما هو صفاته الذاتية، أما الفعلية كالإنعام فإنها تقبل الزيادة قطعاً، ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة بيقول العبد ما نصه:

صفات الذات والأفعال طراً قديمات مصونات الزوال

ا هـ. ووجه الأخذ عنده أنه صرح بقدم صفات الأفعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لأنها تقتضي التغير ولا تغير في القديم، وما درى أن قدم صفات الأفعال إنما هو قول الحنفية، وأما الأشاعرة فعلى أنها حادثة كما بينه شراحها بل قال العزّ بن جماعة منهم: والنزاع عند التحقيق يزول فافهمه ا هـ. وقال السعد بعد قول النسفي في عقائده والتكوين صفة للّه تعالى أزلية بعد أن فسر التكوين بقوله وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والإيجاد والإحداث والاختراع ونحو ذلك، وأورد أدلة الحنفية على هذا المدّعي ما نصه: ومبنى هذه الأدلة على أنّ التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة، والمحققون من المتكلمين أي وهم الأشاعرة على أنه من الإضافات والاعتبارات العقلية ا هـ. ثم قال: ولما استدل القائلون بحدوث التكوين أي وهم الأشاعرة الخ اهـ. على أن القائلين بقدم التكوين يعترفون بحدوث تعلقاته كالإنعام أي إعطاء النعمة كما لا يخفى على من له إلمام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة إلا باللّه العلي العظيم.

قوله: (أي إنعامات كثيرة عظيمة): فإن قلت: النعم جمع كثرة والإنعامات جمع قلة، فكيف فسرها بها؟ قلت: الوصف بالكثرة والعظم دفع إرادة القلة وصرف إلى الكثرة التي هي

عظيمة منها الإلهام لتأليف هٰذا الكتاب والإقدار عليه. وعلى صلة نحمد وإنما حمد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقاً لأن الأوّل واجب والثاني مندوب ووصف النعم بما هو

معنى جمع الكثرة لأنها المتبادرة من هذا الوصف.

قوله: (وعلى صلة نحمد): قد يقال لا فائدة لهذا لتعينه وعدم احتمال العبارة خلافه، وقد يجاب بأنه ذكر توطئة لما بعده على أنه يحتمل تعلق على بالحمد في قوله: «يؤذن الحمد» أو بمحذوف فلهذا احترز عنه.

قوله: (وإنما حمد على النعم:) أي في مقابلتها لا مطلقاً لأن الأول واجب والثاني مندوب. أقول فيه أبحاث: الأول: أنه أشار بقوله «أي في مقابلتها» إلى أن المحمود عليه ما كان علة في صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف: وأما المحمود عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابله بمعنى أن الموصوف لما كان له ذلك الشيء ذكر جميله وأظهر كماله فهو لأجل حصوله له ولولاه لم يوصف أي لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلّة الباعثة للواصف على الوصف أو هو العلة ا هـ. وقوله: «كالعلة» أي كما في حمد الله إذ لا باعث في حقه تعالى، وقوله: «أو هو العلة» أي كما في حمد الخلق ثم قال: المحمود عليه يجب أن يكون كمالاً فإن غير الكمال لا يكون سبباً لإظهار الكمال والتعظيم ا هـ. وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم أن معنى كون «على صلة نحمد» أنها حرف يوصل معنى الفعل إلى المجرور به لا أنه يحمد لأجل النعمة وبين المعنيين تفاوت ا هـ.

والثاني ما أورده الكمال مما هو أوهن من بيت العنكبوت حيث قال: يقال عليه إن أريد بالثاني ما لم يقيد لفظاً فقد يكون واجباً أيضاً وذلك إذ أطلق لفظاً وقيد نية بأن يقصد إيقاعه في مقابلة النعمة ا هـ. وأقول: من الواضح الذي لا سترة دونه أن الشارح المحقق قابل بالإطلاق قوله: «على النعم أي في مقابلتها» ا هـ. فمع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الإطلاق سوى ما لم يجعل في مقابلة النعم بأن لم يقصد إيقاعه في مقابلة النعم؟ وهل يتوهم متوهم أن منه ما جعل في مقابلة النعم إلا أنه لم يقيد لفظاً بما يدل على ذلك حتى يجعل محلاً للتردد والاحتمال؟ كلا والله لا يتوهم ذلك إلا غافل ذاهل، وكأنه توهم أن الشارح أراد بما في مقابلتها ما قيد لفظاً بدليل وجود التقييد في عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظاً، وهذا مع أنه لا يتوهمه ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق أن يتوهم عن بعض أذكياء الطلاب فكيف يتوهم عمن خضعت لجلالته الرقاب؟ غاية ما في الباب أن الشارح استدل على المقابلة بالتقييد لفظاً لكن هذا لا يقتضي أن كل ما خلا عنه تنتفي المقابلة عنه، ويوضح ذلك أن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها، وفرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به، وقد يشتبه أحدهما بالآخر عند إهمال التأمل.

والثالث أنه قد يستشكل قوله: «لا مطلقاً» بأن تعليق الحمد بضمير الذات الأقدس وهو

شأنها بقوله (يؤذن الحمد) عليها (بازديادها) أي يعلم بزيادتها لأنه متوقف على الإلهام له

الكاف يفيد كون الحمد أيضاً للذات وذلك حد لا في مقابلة نعمة فقد حد مطلقاً أيضاً، ولهذا قال في المطول في قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم ما نصه: والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد، ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق ونحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف، بل إنما تعرض للإنعام أي في قوله «على ما أنعم» بعد الدلالة على استحقاق الذات أي بقوله: «لله» تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين ا هـ. ويمكن أن يجاب بأن قوله: «لا مطلقاً» أي مطلقاً ولا ينافي ذلك التعليل المذكور لأن معناه حينئذ أنه لما كان الأول واجباً وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الإطلاق لئلا يخرج الأهم بل قيد بالنعم ليحصل وإن حصل غيره أيضاً فتأمله.

والرابع أن معنى كون الأول واجباً كما قال شيخ الإسلام أنه يقع واجباً لا أنه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المنوي ا هـ.

والخامس أنه يحتمل أنه أشار بهذا الكلام إلى رد قول العراقي. قلت: وقد تبين أن الحمد هنا أحد قسميه وهو ما كان على نعمة، ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة ا هـ. وكان وجه الرد أن المراد بالإطلاق هنا انتفاء التقييد مطلقاً، وحينئذ فلا يكون الحمد في مقابلة النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على أنا أشرنا في الثالث إلى أن الحمد على غير النعمة داخل في حده أيضاً فتأمله.

قوله: (ووصف النعم): لا يخفى أن الظاهر المتبادر أن المراد بالنعم المعنى لا اللفظ وهو المناسب لقوله: «بما هو شأنها» وقضية هذا تعين ظرفية الباء أو آليتها في قوله: «بقوله» وأما ما جوزه الكمال من إبدال «بقوله» من «بما هو شأنها» ففيه نظر، لأنه إن جعل الموصوف النعم التي هي المعاني كما هو مراد المصنف اقتضى أنها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك إلا أن يجاب بحذف المضاف فيه أي بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه، وإن جعله لفظ النعم المذكور اقتضى أن القول المذكور شأن لفظ النعم وفي صحة ذلك نظر.

قوله: (يؤذن الحمد عليها): لا يخفى أن الحمد مطلقاً يؤذن بالزيادة بالطريق الذي ذكره، وإنما قيد بقوله: «عليها» لأن الكلام في الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التي بعدها.

قوله: (أي يعلم): أي إعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله: «لأنه متوقف على الإلهام له والإقدار عليه» والحاصل أنه بمعنى يدل وحينئذ فلا تجوز في الإسناد بل في المسند، ولا منافاة بينه وبين ذلك التوجيه بأن يقال إن تفسير الإيذان بالإعلام يقتضي أنه لا تجوز في المسند بل في الإسناد، والتوجيه المذكور يقتضي تفسير الإيذان بالدلالة فلا تجوز في

والإقدار عليه وهما من جملة النعم فيقتضيان الحمد، وهو مؤذن بالزيادة المقتضية للحمد أيضاً وهلم جراً فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها ﴿وإن تعدّوا نعمة اللّه لا

الإسناد بل في المسند خلافاً لما توهم.

قوله: (بزيادتها): فإن قلت: هلا عبر به المصنف فإنه أخصر بحرف قلت: ماعبر به أنسب بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما في الاكتساب والكسب وإيهام حصولها بنفسها وعدم توقفها على فاعل فإن ذلك أسرع للحصول والأخصرية إنما تراعى ما لم تفوت أمراً مستحسناً.

قوله: (وهما من جملة النعم:) أقول: مجرد هذا كاف في صدق قول المصنف «يؤذن الحمد بازديادها» فلا حاجة فيه إلى ما بعده إلا إن أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة إليه لدخول الحمد على كل إلهام وإقدار حينئذ.

قوله: (قوله فيقتضيان الحمد): أي يستلزمانه وأقول: إن أراد يقتضيان وجود الحمد فهو ممنوع إذ يمكن أن يوجد أو لا يوجد الحمد إذ يتصور قطعاً أن يحمد الإنسان مرة واحدة على النعم مع أن هذه المرة توقفت عليهما فقد وجد ولم يوجد حمد عليهما إذ الغرض أنه لم يحمد بعد تلك المرة، وإن أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرّد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن بالزيادة المذكورة وإنما المؤذن بها وجوده، ومجرد طلبه لا يستلزم وجوده إذ امتثال الطلب غير لازم له كما هو معلوم، اللهم إلا أن يجاب بأنه راعى في هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليتأمل.

قوله: (فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها): أي على تلك الغاية. فإن قلت: بل لها غاية لأنه إذا ترك الحمد على إلهام الحمد السابق والإقدار عليه انتهت النعم بهما وكانا غاية لها، لا يقال لا نسلم ذلك لجواز أن تحصل نعم أخرى غير إلهام الحمد والإقدار عليه لأنا نقول: كلامنا في النعم المتعلقة بالحمد على النعم لأن كلامه إنما هو في ذلك كما هو ظاهر. قلت: هذا المنع إنما يرد لو أريد نفي الغاية على الإطلاق وليس كذلك، بل أريد نفي الغاية المقيدة بالوقوف بالحمد عليها. والحاصل أن المنفي غاية هي نعم حمد عليها ولا تجر إلى نعم أخرى وهذه منتفية لأن ذلك الحمد الواقع فيها يقتضي نعماً أخرى هي إلهام الإقدار عليه وهكذا. فإن قلت: نعم اللّه على كل أحد لا تقف على غاية سواء حمد أو لا، وإن كان ما دخل منها في الوجود متناه فما الفرق بين الحامد وغيره؟ قلت: الفرق حصول نعم للحامد لا يوقف لها على غاية بواسطة حمده زيادة على ما شارك فيه غيره. فإن قلت: كيف يتأتى إفضاء الحمد إلى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر الحمد مع أنه قد يعارضه في آلته ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه؟ قلت: لعل المراد أن الحمد في نفسه صالح لذلك فلا ينافي أنه قد يعارضه ما يمنع من ذلك.

تحصوها﴾ [إبراهيم: ٣٤] وازداد وزاد اللازم مطاوعاً زاد المتعدّي تقول زاد اللّه النعم عليّ فازدادت وزادت (ونصلي على نبيك محمد) من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة

قوله: (**وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها**): أقول هذا استدلال على ما قرره من أنه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها وفيه أمران الأول أن ما قرره من ذلك الانتفاء إنما هو إذا وجد الحمد والآية تقتضي الانتفاء مطلقاً ففيها إثبات زيادة على المدعي فكأنه قصد بحكايتها إفادة تلك الزيادة زيادة في الفائدة. والثاني أن نعمة الله مفرد مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالمجموع، ولا إشكال في صحة جعل ما في الآية من قبيل الثاني ويمكن جعله من قبيل الأول أيضاً نظراً لأن كل واحد من أفراد الإنعام له من الاعتبارات والمنافع ما لا يحصى فليتأمل.

قوله: (**وازداد وزاد اللازم مطاوعاً زاد المتعدي الخ**): أقول: فيه أمران: الأول أنه يحتمل أن الكوراني أشار بقوله: «وازداد» متعد ولازم كأصله وقد ذكر بعض الشراح كلاماً في هذا المقام لا تعلق له بالمقصود فاجتنبه ا هـ إلى رد ذلك، ويحتمل أنه أشار به إلى رد قول الزركشي والازدياد أبلغ من الزيادة كما أن الاكتساب أبلغ من الكسب. وأصله ازتياد أبدل من التاء دالاً لتوافق الزاي والدال في الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله تعالى ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ [إبراهيم: ٧] ا هـ. فإن كان أراد الأول فذلك أدل دليل على مجازفته فإن الفرق بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما لائح وما زالت الأئمة يميزون بينهما ويهتمون بذلك، فبيان أن ما في كلام المصنف مطاوع بيان لمعنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة الشرح فكيف مع هذا يدعي ذو عقل أنه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه؟ وإن كان أراد الثاني فكذلك لأن ما ذكره الزركشي تضمن نكتة إيثار الإزدياد على الزيادة وبيان أصل هذه الكلمة وهذا من حق الشرح، فكيف يدعي ذو عقل أنه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه؟ ولعمر الله إنه لا مسكة لمن هذا حاله ولا تحرز له عن الجزاف ونعوذ بالله من انحراف يطمس البصيرة ويطفىء نور السريرة.

والثاني أن تخصيص «زاد» بتقييده باللازم يحتمل أن يكون لأنه يرى أن «ازداد» مطاوع في حالتي التعدي واللزوم. مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح، ومثال حالة التعدي قوله تعالى ﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾ [المدثر: ٣١] فإن المفسرين أعربوا «إيماناً» مفعولاً، ويحتمل أن يكون لأنه يرى لزوم ازداد دائماً فلا حاجة إلى تقييده فيكون مخالفاً للمفسرين، ومعرباً إيماناً في الآية ونحوها تمييزاً محولاً عن الفاعل. وقد قال شيخنا العلامة: إن هذا ظاهر كلام الشارح وإنه الحق ا هـ.

قوله: (**ونصلي على نبيك**): اعترض بأن حقه «أن يزيد بعد «نصلي ونسلم» خروجاً من كراهة إفراد أحدهما عن الآخر وأقول: يحتمل أن المصنف لا يوافق على كراهة الإفراد مطلقاً أو

أي الرحمة عليه أخذاً من حديث: أمرنا الله أن نصلي عليك فكيف نصلي عليك؟ قال: قولوا اللهم صل على محمد إلى آخره. رواه الشيخان إلا صدره فمسلم. والنبيّ إنسان أوحي إليه بشرع وإن لم يؤمر بتبليغه فإن أمر بذلك فرسول أيضاً أو وأمر بتبليغه وإن لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع، فإن كان له ذلك فرسول أيضاً

يرى انتفاء ما بالجمع لفظاً ولا يرى كراهة الإفراد خطأ أيضاً وإن صرح به جمع وقد وقع للشافعي في الأم وغيرها الإفراد خطأ، وقد قال بعض الفضلاء إن الحق الكراهة هنا بمعنى خلاف الأولى لعدم النهي المخصوص وقد ينازعه أنهم كثيراً ما يثبتون الكراهة الحقيقية بغير نهي مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على أن توقف الكراهة على النهي المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتي بيانه في محله.

قوله: (من الصلاة عليه المأمور بها وهي الدعاء بالصلاة أي الرحمة عليه): أقول: هذا تصريح بأن الصلاة هنا محمولة على معنى الدعاء، وتقدم أن جملة «نصلي» للإنشاء لا الإخبار، فحاصل كلامه أنها لإنشاء الدعاء وهذا صحيح لا غبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والأخبار الآمرة بالصلاة عليه، ولصريح كلام الأئمة كما لا يخفى على من له أدنى المام به. وأما مخالفة الكوراني فيه وحمله الصلاة على لازمها الذي هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال: والصلاة لغة الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فإن من دعوت له فقد عظمته فأطلق الملزوم وأريد اللازم فيكون مجازاً مرسلاً أي ونعظم نبيك بأن نقول يا إلهنا صل عليه أي عظمه وبجله ا هـ. فما لا يلتفت إليها فإن فيها صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة إلى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الأئمة وظاهر الآيات والأخبار، وكأنه توهم أن معنى الصلاة الذي هو الرحمة غير متصور في حقه عليه أفضل الصلاة والسلام لأنه مرحوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لأن أنواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصلاً له عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلاً له.

قوله: (والنبي إنسان الخ): أشار الكوراني إلى اعتراض التعبير بالإنسان حيث قال: والنبي ذكر من بني آدم أوحي إليه بشرع. وقولنا «ذكر» أولى من قولهم إنسان للإجماع على عدم استنباء الانثى من بني آدم ا هـ. ولقائل أن يقول: لا نسلم الإجماع المذكور وقد ذهب الأشعري إلى عدم اشتراط الذكورة في النبوة ووقع الاختلاف في وقوع نبوة أربع نسوة: مريم وآسية وسارة وهاجر. وممن حكى من المتأخرين وقوع هذا الاختلاف العز بن جماعة في شرح يقول العبد وحينئذ فقد يقال التعبير بالإنسان الذي هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف في نبوته من الإناث على القول بها على أن الإنسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال في الذكر إنسان وفي الأنثى إنسانة كما تقرر في محله وعلى هذا فالإنسان مختص بالذكر.

قولان، فالنبي أعم من الرسوّل عليهما، وفي ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الأوّل المشهور. وقال «نبيك» دون «رسولك» لأن النبي أكثر استعمالاً ولفظه بالهمز من البناء أي الخبر لأن النبي مخبر عن اللّه وبلا همز وهو الأكثر، قيل لأنه مخفف الهموز بقلب همزته ياء وقيل إنه الأصل من النبوة بفتح النون وسكون الباء أي الرفعة لأن النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق. ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمي به نبينا بإلهام

قوله: **(ولفظه بالهمز من النبأ)**: أورد الكمال ما حاصله أن الأنسب كونه فعيلاً بمعنى المفعول أي المخبر بالفتح عن اللّه لأن هذا أنسب بالأول من القولين في مفهوم النبي والرسول لوجود مناط التسمية في كل نبي وإن لم يكن رسولاً لأن من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم أن يكون مخبراً بالكسر عن اللّه، وإذا لم يكن مخبراً فلا يتحقق فيه مناط التسمية وأنه يمكن تنزيل كلام الشارح. على هذا بضبط مخبر في عبارته بصيغة المفعول قال: لكن قد اشتهر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتهار المذكور إذ لا يلزم من اشتهار شيء عن أحد صحته عنه فكثيراً ما يشتهر الشيء عن غير أصل صحيح وبأنه يكفي في وجود مناط التسمية إمكان الإخبار وكل فرد من أفراد النبي من حيث إنه نبي يمكن أن يخبر عن اللّه فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه إليه في حقه بل من شأنه الإخبار بنحو الآداب والأخلاق إرشاداً وتعليماً للخير وإن لم يؤمر بذلك.

قوله: **(وقيل إنه الأصل)**: قال شيخ الإسلام: عرفه ليفيد أنه أصل للمهموز ولو نكره لتوهم أن كلاً منهما أصل ا هـ. وأقول: إذا كان أصلاً للمهموز فينبغي أن يكون بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز بمعناه الآتي ليتحد معناهما وإلا اختلف معناهما فكيف يكون أحدهما أصلاً للآخر فليتأمل.

قوله: **(من النبوة)**: أي فيكون واوياً وأصله «نبيو» قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق إحداهما بالسكون وأدغمت إحدى الياء في الأخرى.

قوله: **(أي الرفعة)**: أقول: هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من فسر النبوة بالرفعة بأن الذي صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه لأن الشارح حاك لكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض.

قوله: **(مرفوع الرتبة على غيره من الخلق)**: أي من غير الأنبياء مطلقاً وأما بالنسبة للأنبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضاً مطلقاً وذلك في سيد الأنبياء محمد صلى اللّه عليه وسلم، وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم في الجملة كما في غيره.

قوله: **(من اسم مفعول المضعف)**: أقول: التضعيف هنا بالمعنى اللغوي دون الاصطلاحي.

من اللّه تعالى تفاؤلاً بأنه يَكْثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روي في السير أنه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت إبنك محمداً وليس من أسماء آبائك ولا قومك؟ قال: رجوت أن يحمد في السماء والأرض وقد حقق اللّه رجاءه كما سبق في علمه **(هادي الأمة)**: أي دالها بلطف **(لرشادها)** يعني لدين الإسلام الذي هو لتمكنه في الوصول به إلى الرشاد وهو ضد الغيّ كأنه نفسه، وهذا مأخوذ من قوله تعالى ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾ [الشورى: ٥٢] أي دين الإسلام **(وعلى آله)**: هم كما قال الشافعي رضي اللّه عنه أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب

قوله: **(يعني لدين الإسلام)** أقول: يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقق هدايته إلى نفس الرشاد بهدايته إلى طريقه الموصل إليه إذ الهداية إلى الشيء بيان ما يوصل إليه فلعل اختياره الأول لأنه أظهر في معنى الدلالة.

قوله: **(الذي هو لتمكنه في الوصول به الخ)**: لا يخفى أن التجوز يكفي فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتبار التمكن المذكور لبيان قوة العلاقة لا لتصحيحها فليتأمل.

قوله **(وهذا)** أي الوصف المذكور **(مأخوذ من قوله تعالى الخ.)**: **أقول**: إن أراد أن ما في الآية يدل على أن المهدى إليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذي هو دين الإسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لأنه عبر عن المهدى إليه في الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله إلا على دين الإسلام الذي هو طريق موصل إلى الرشاد لا على نفس الرشاد إذ ليس طريقاً بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فإنه عبر فيه بالرشاد الذي لا يتعين حمله على الطريق الذي هو دين الإسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر، وإن أراد تصحيح إرادة ذلك هنا بدليل ما في الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما في التعبير بالأخذ من الخفاء، ويمكن أن يقال: المراد أن المأخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى إليه، والأولى في الجواب أن يقال: ليس المراد بالأخذ هنا الاستدلال بما في الآية على إرادة ذلك هنا ولا على صحته، بل المراد أن المصنف ارتكب وصفه بالهداية إلى ما ذكره موافقة لما في الآية يعني أن المصنف استعمل في وصفه ما في الآية.

قوله: **(أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب)**: قال شيخنا الشهاب فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح: وقوله المؤمنون وبني فيهما تغليب كما لا يخفى انتهى. أي فالمراد بهما ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب، وهذا تصريح منه بشمول الآل للذكور والإناث. وقال هنا ما نصه: واعلم أن استدلاله أي الشارح بهذه الأحاديث يقتضي أن أولاد بنات بني هاشم لا يدخلون في الآل لأنه لاحق لهم في الخمس وقضية الأحاديث أيضاً جواز الصدقة عليهم ا هـ فليتأمل.

ابني عبد مناف لأنه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى وهو خمس الخمس تاركاً منه غيرهم من بني عميهم نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخاري. وقال: «إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس وإنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد»[1]. رواه مسلم. وقال «لا أحل لكم أهل البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة الأيدي إن لكم في خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم» أي بل يغنيكم. رواه الطبراني في معجمه الكبير. والصحيح جواز إضافة آل إلى الضمير كما استعمله المصنف (وصحبه) هو اسم جمع لصاحبه بمعنى الصحابي

قوله: (إن لكم في خمس الخمس): فإن قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت: يمكن أن تكون الظرفية باعتبار كل واحد أي أن لكل منكم في خمس الخمس ما ذكر فلا ينافي استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس، وأن يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع استحقاقهم تمام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده في الجملة.

قوله (أي بل يغنيكم): أقول: لا يتعين ذلك بل يمكن حمل «أو» على الترديد إشارة إلى أن خمس الخمس لا يخرج عن الأمرين وأن في كل منهما كفاية واعلم أن شيخنا الشهاب بعد سوق هذه الأحاديث التي ساقها الشارح قال ما نصه: طريق الاستدلال من هذه الأحاديث أن يقال: آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب، دليل الصغرى الحديث الثاني والثالث، ودليل الكبرى الأول والثالث حيث أثبت الأول قسم خمس الخمس لأقاربه المذكورين، وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك، فإن قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهلا أغنى عنه قلت: موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل ولم يصرح به سوى في الثاني، وبعبارة أخرى أثبت في الأول وصف قسم خمس الخمس لأقاربه المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات للآل، وفي الثالث الوصفين جميعاً لموصوف واحد وهم أهل البيت، فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل أقاربه المذكورين، فعلم أن ذكر الثالث لا يغني عن الثاني لأن ذكر الأول والثالث إنما يلزم منه اتحاد أهل البيت وأقاربه المذكورين وهو غير مطلوب، وهذا كله شيء بحسب الظاهر وإلا فلك أن تقول: أفاد الثالث أن أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيئاً في خمس الخمس، ويحتمل أن يراد بهم بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم إلا أن يراعى ما قيل من أن الآل أصله أهل كما صرح به الزمخشري وغيره. ثم قوله في الحديث الثالث «ولا غسالة الأيدي» يحتمل نصبه عطفاً على «شيئاً» عطف خاص على عام أو على

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ١٦٧، ١٦٨. أبو داود في كتاب الإمارة باب ٢٠. الموطأ في كتاب الصدقة حديث ١٣، ١٥. أحمد في مسنده (٤٠٢/٣).

وهو كما سيأتي من اجتمع مؤمناً بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعطف الصحب على الآل الشامل لبعضهم لتشمل الصلاة باقيهم **(ما)** مصدرية ظرفية **(قامت الطروس)** أي الصحف جمع طرس بكسر الطاء **(والسطور)** من عطف الجزء على الكل صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى **(لعيون الألفاظ)** أي للمعاني التي يدل عليها بالألفاظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهي العلم المبعوث به النبي الكريم **(مقام بياضها)** أي الطروس **(وسوادها)** أي سطور الطروس المعنى نصلي مدّة قيام كتب العلم المذكور قيام

مقدر أي لا كثيراً ولا غسالة الأيدي أي لا كثيراً ولا قليلاً أو على «الصدقات» ويحتمل جره عطفاً على «الصدقات» عطف تفسير وهذا الأخير أولى لأن الصدقات مطهرة فهي كالغسالة انتهى.

قوله: **(بمعنى الصحابي:)** أي الذي هو أخص من مطلق الصاحب وهو ما ذكره.

قوله: **(ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ مقام بياضها وسوادها)**: شرحه الشارح بما ترى وبما اعترضه الكمال والكوراني؛ فأما الكمال فقال: فسر الشارح الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل ووجهه بما فيه تكلف. والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب إطلاق اسم الكل على الجزء، وحمله على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور انتهى. وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالته على اللفظ الدال على المعنى، وأنت خبير بأن الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز وراجح عند ضعفها، وحينئذ فإذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجباً عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفاً عند ضعف القرينة. وغاية ما يتخيل هنا قرينة للمعنى المجازي هو عطف السطور من حيث إنه لو لم يرد المعنى المجازي لما احتيج إلى عطفها لدخولها في المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة فإنه كما يجوز أن يكون العطف لعدم دخولها فيما قبلها لكونه أريد به المعنى المجازي يجوز أن يكون لنكتة أخرى كما فيه بكونه دالاً على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف الخاص على العام، فكما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام ما سواه ولذا لم يخرجوا عن كونه من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أيضاً ورد إلا المانع ضعف هنا دلالة عطف الجزء على أنه أريد بما قبله ما لا يتناوله الذي هو المعنى المجازي، وأما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على المعنى المجازي فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وإنما ذلك من فوائد إرادة المعنى المجازي لا من قرائنه، وفرق بين فائدة الشيء بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده وإلا لزم صحة الحمل على المعنى المجازي في كل موضع بمجرد ترتب فائدة على إرادته لا تترتب على إرادة المعنى الحقيقي ولا يقول ذلك عاقل، وكلامهم صريح في منعه كيف لا وهو

....

يجر إلى عدم اشتراط خصوص القرينة مع إجماعهم على اعتباره، وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم مما لا وجه له ولا دليل عليه ولا ضرورة إليه فقد تبين أن حمل الطروس على الصحف وجعل عطف السطور من عطف الجزء ـ كما فعل الشارح ـ هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة، وأن الحمل عليه واجب أو راجح غير أنه يحتاج إلى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح أن تلك النكتة هي أشرفية ذلك الجزء لكونه دالاً على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود فهو الدال على المقصود وإن كان بواسطة، وهذه النكتة ـ أعني الأشرفية من جملة نكات عطف الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا أجمعوا على قبولها ومراعاتها والتوجيه بها في عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم في ذلك، فظهر أن هذا الذي اعترض به الكمال مدفوع بلا إشكال وأن زعمه التكلف في ذلك التوجيه زعم لاسند له يعتد به من معقول أو منقول، بل لا داعي إليه ولا حامل عليه إلا محبة التعصب البارد والتحامل الفاسد، وأن قوله «والظاهر أن المصنف أراد الخ» إن أراد أن هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أو من جهة المعنى فمجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها فتأمل.

ثم قال: وفي تركيب المتن استعارة بالكناية، فعلى طريق صاحب التلخيص إلى أن قال وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الألفاظ المختارة بالعيون الباصرة إلى آخر ما بينه لكن ما ذكره على طريق صاحب المفتاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة كما تقرر في محله ثم لما ذكر الكمال في تقرير عبارة المصنف وجهاً آخر بقوله وهو أن يقال لفظ العيون يطلق على خيار الشيء وعلى آلات البصر بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز، فذكر في الكتاب مراداً به خيار الألفاظ المنتقى للتدوين لبلاغته وجلالة معناه، وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى الآخر على طريق الاستخدام، وقوله مقام بياضها وسوادها أي مكان بياض العيون وسوادها لما كانت الطروس والسطور هي التي تحفظ غالباً الألفاظ المختارة للتدوين فتبقى على الأيام نزلت منزلة ما لا بقاء لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما إذ هما قوامها الخ. قال: هذا هو اللائق بتقرير هذا المحل، وأما ما ذكره الشارح في تقريره فلا يخفى على ذي الفطرة السليمة ما فيه، فإن قوله أي الطروس وقوله أي سطور الطروس إن فسر بهما الضميران في بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور للمعاني قيام بياض الطروس وسواد سطورها، وذلك يرجع إلى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام عرضه القائم به المفتقر في تحققه إليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون، ولا يخفى ما فيه من التهافت المقتضي لكونه بمراحل عن بلاغة المصنف. وإن فسر بهما البياض والسواد في قوله بياضها وسوادها عاد المعنى إلى مدة قيام الطروس والسطور للمعاني بقيام الطروس والسطور وذلك متهافت أيضاً ا هـ. وأقول: أما ما هوّل به بقوله: «فلا يخفى على ذي الفطرة السليمة ما فيه»

فقد بينه بقوله: «فإن قوله أي الطروس» وقوله: «أي سطور الطروس الخ» فيعلم حاله من الكلام على ذلك. وأما قوله: «إن فسر بهما الخ» فجوابه أنا نختار الأول. قوله وذلك يرجع إلى التوقيت بمدة قيام الشيء بقيام عرضه القائم به المفتقر في تحققه إليه قلنا: إن أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع فقد أجاب عنه شيخ الإسلام بأن جهة التوقف مختلفة لأن توقف العرض على المحل إنما هو من جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بمحله، وتوقف محله هنا عليه إنما هو من جهة التوقيت المذكور ا هـ. وإن أردت بذلك أن التوقيت المذكور مستقبح في نفسه لأن تقدير قيام الطروس والسطور بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشيء بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضاً، والفائدة في ذلك التقدير بيان دوام الصلاة بدوام الطروس والسطور لأنه قيد قيامهما بقيام البياض والسواد، ومهما ثبت قيامهما ثبت الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم الطروس والسطور لأن المراد بالبياض لون الطروس، ولو غير بياض وعبر عنه بالبياض لأنه الغالب فيه، وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وعبر عنه بالسواد لأنه الغالب فيه، وظاهر أن المتلوّن مهما وجد لونه كان هو موجوداً ومهما انتفى لونه كان هو منتفياً إذ لا تحقق لمتلون بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما لا مدة جميع قيامهما.

فإن قلت: هذا الاحتمال قائم مع التقييد أيضاً إذ يجوز أن يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياماً لبياضها وسوادها لا جميع قيام بياضها وسوادها. قلت: لكنه مع التقييد في غاية الضعف والبعد فهو بمنزلة العدم لأن التقييد ظاهر في إرادة الدوام وإلا استغني عنه بما قبله. وأما قوله: «ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون» فجوابه أنه لا محذور في ذلك وأي ضرورة لتعلقهما بالعيون فإن الواجب في ذكرهما إنما هو إفادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط ما زعمه من التهافت لاندفاع ما استند إليه في هذا الزعم. فإن قلت: ما الحامل للشارح على ما ذكره، وهلا جعل ضمير بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليفيد أن الطروس والسطور تحفظ الألفاظ حتى كأنه لا بقاء لها بدونهما فهي بمنزلة بياض العين وسوادها اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بليغة لا تحصل بما ذكره الشارح. قلت: لعل الحامل له على ما ذكره أنه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك لأن ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مراداً به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مراداً منه المعنى الآخر، والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيداً بإضافته إلى الألفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد، والمعنى الآخر الذي يعود الضمير في الاستخدام باعتباره وهو آلات البصر ليس من معاني المذكور أعني لفظ العيون المقيد بما ذكر بل من معاني لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور قطعاً، واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف إليه فيه غاية التكلف والتعسف في مخالفة الظاهر، فإعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة

....

للمذكور باعتبار ظاهره وإنما تصح باعتبار المطلق الغير المذكور، فالاستخدام مع كونه في نفسه خلاف الظاهر يلزم من ارتكابه ذلك التكلف والتعسف، ثم رأيت السيد السمهودي أشار لما يوافق ما ذكرته فللّه الحمد وذلك لأنه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال ما نصه: وإنما عدل شيخنا الشارح عن ذلك لأن العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون الألفاظ ا هـ. ثم أقول: ما ذكرناه في الجواب جر ينافيه على التنزل مع الكمال وإلا فيمكن تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد تلك النكتة التي تبجح بها الكمال على جه خال عن الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعما لزمه من التكلف والتعسف، وحينئذ يترجح على ما سلكه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كما تبين ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التهافت رأساً، وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور لعيون الألفاظ أي للمعاني المذكورة قياماً مثل قيام بياض الطروس، وسواد السطور في أنهما أي الطروس والسطور حافظين لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كأن تلك المعاني لا وجود ولا ثبات لها بدونهما كما أن بياض الطروس وسواد السطور أي لونهما ـ سواء كان بياضاً وسواداً أو لا كما تقدم ـ حافظان لوجود الطروس والسطور إذ لا قوام لهما إلا بهما وهذا معنى صحيح مليح مغن عما تكلفه الكمال لا مخالفة فيه للظاهر ولا تكلف ولا تعسف وليس في كلام الشارح ما ينافيه. لا يقال بل ينافيه قوله: «وقيامها بقيام أهل العلم الخ» لأنه يدل على أن المقصود بذكر القيام التأييد به لأنا نقول: هذا إنما يصح لو كان الضمير في قوله: «وقيامها» عائداً على بياضها وسوادها وليس كذلك بل هو عائد على كتب العلم المذكور، والمعنى حينئذ أن قيام كتب العلم المذكور قياماً مثل قيام بياضها وسوادها في أنها تحفظ العلم حتى كأنه لا قيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها وجودها فلا قوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لأنها إنما وضعت وجعلت لأجل أخذهم منها، ولا يخفى أنه لا منافاة في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على ما يتضمن الوجهين جميعاً أعني مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب، وذلك بأن يجعل المعنى ما قامت الطروس والسطور لعيون الألفاظ أي للمعاني أي مدة وجودها لها وحفظها إياها حتى كأنها لا قوام بدونهما قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما إياها فإنه لا قوام لهما بدونهما فليتأمل. وأما الكوراني فقال: والطروس جمع طرس وهو الورق، والسطور جمع سطر مصدر سطرت أريد به المفعول، وما قيل من أن عطف السطور على الطروس عطف الجزء الكل غلط فاحش لأن الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحالّ جزء المحل وتفسير عيون الألفاظ بالمعاني أفحش إذ لا دلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه، بل عيون الألفاظ نقوش الكتابة وهو إشارة إلى ما ذكره بعض المحققين من أن اللفظ له وجود في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في اللوح المحفوظ، ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وسواد السطر إذ نقش الكتابة

بياضها وسوادها اللازمين لها وقيامها بقيام أهل العلم لأخذهم إياه منها كما عهد وقيامهم إلى الساعة لحديث الصحيحين بطرق «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله» (١) أي الساعة كما صرح بها في بعض الطرق. قال البخاري: وهم أهل العلم أي لابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» (٢) وأبد الصلاة بقيام كتب العلم المذكور لأن كتابه هذا المبدوء بما هي منه من كتب ما يفهم به

مركب منهما فبياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياماً حقيقياً والمحلان قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياماً مجازياً لاشتمال المحل على الحال، فالضمير في بياضها وسوادها راجع على الألفاظ على ما حققناه، ورجوع الضمير إلى الطروس والسطور كما فعله بعض الشارحين لا صحة له إذ التقدير حينئذٍ ما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس وقيام الجوهر وهو الطرس مثلاً مقام البياض الذي هو عارض قائم به مما لا يقول به ذو عقل. انتهى كلام الكوراني وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تأمل فإنه لم يزد في هذا الكلام على الأباطيل الواضحة والأوهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يمترى فيه.

فأما قوله: (وما قيل» إلى قوله: «فهو غلط فاحش») فهو الغلط الفاحش والخطأ الواضح الذي لا مستند له فيه سوى الجزاف ومزيد انتكاس الطبع والانحراف، وذلك لأنه مبني على توهمه أن الطرس هو الورق مجرداً عن النقوش وهو غلط، بل الطرس هو الصحيفة وهي الكتاب كما نص عليه الجوهري وغيره من أئمة اللغة. وعبارة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التي محيت ثم كتبت جمعه أطراس وطروس ا هـ. وأماقوله: «وتفسير عيون اللفظ أفحش إذ لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه» فهو خطأ قبيح وكان انحراف طبعه أنساه ما يزعم معرفته من فن البيان فإن لفظ عيون الألفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بأن شبه معاني الألفاظ بالعيون الباصرة بجامع الاهتداء بكل منهما كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله: «ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة» فأطلق عليها لفظ العيون ودل على المراد بإضافة العيون للألفاظ ورشح بذكر البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذي هو العيون الباصرة، وقد تقرر أن الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دال على المعاني دلالة كل مجاز على معناه المجازي والعلاقة هي المشابهة المذكورة والقرينة الإضافة المذكورة، فكيف مع ذلك الأمر الواضح الذي لا يخفى على بعض حذاق الطلاب؟ يقال لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه ثم

---

(١) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ١٠. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٤٧. أبو داود في كتاب الفتن باب ١. الترمذي في كتاب الفتن باب ٥١. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١.

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم باب ١٠. مسلم في كتاب الإمارة حديث ١٧٥. الترمذي في كتاب العلم باب ٤. الموطأ في كتاب القدر حديث ٨. أحمد في مسنده (٣٠٦/١).

....

يقال فأي دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التي زعمت من غير برهان ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن أي أنواع الدلالة هي؛ فإن صوّر فيها التجوز والاستعارة قلنا له فلم منعت ما قلنا مع وضوح ذلك فيه؟.

وأما قوله: (ولا شك أن نقوش الكتابة) إلى قوله: (إذ نقش الكتاب مركب منهما) فهو اشتباه واضح وخطأ لائح لظهور أن البياض ليس جزءاً من النقش قطعاً، غاية الأمر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضي جزئيته ولا يصححها، ولعمر الله إن هذا مما لا يشتبه على ذي عقل وأما قوله: «المحلان أي الطروس والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياماً مجازياً لاشتمال المحل على الحالّ» فيوجب أن يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة ولا شبهة في أن بياض النقوش عرض قائم بالطروس لأن بياض النقوش هو بياض الطروس بعينه كما صرح به قوله: «ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس» وحينئذ فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق في قوله بعد إذ التقدير إلى قوله: «وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي عو عرض قائم به مما لا يقول به ذو عقل.» فإن صح ذلك الإيراد كان كلامه باطلاً بعين ما أبطل به كلام غيره، فإن فرق بأن مدعاه القيام المجازي ومدعي الشارح القيام الحقيقي قلنا: بعد إثباتك صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازي معقول وصحة ما توهمته عن الشارح في تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقي المحذور؟ ثم إن أراد بقوله قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها أن المحلين المذكورين قائمان بالبياض والسواد وحاصلان فيهما، فهذا مع ضرورية بطلانه وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة لفظ مقام وأضافته لما بعده.

وإن أراد بقيام المحلين مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسدهما ويفيدان فائدتهما فهو أيضاً مع ضرورية بطلانه إذ لكل من الجواهر والأعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر، وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد المصنف أيضاً. وإن أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام البياض والسواد فهو وإن لم يخالف مراد المصنف كما علم مماتقدم لكن لا يخفى فساد تعليله حينئذ بما ذكر، وكذا دعواه مجازية القيام حينئذ إذ دوام المحل بدوام الحالّ ليس مسبباً عن اشتمال المحل على الحال بل قد يغني الحال مع بقاء المحل ولا تجوز في دوام المحل بدوام الحالّ فإن دوام الشيء بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة، وإن أراد بذلك أن ذلك المحل يحفظ غيره كما أن ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضاً وإن لم يخالف مراد المصنف لكن لا يخفى أيضاً فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضاً. وإن أراد شيئاً فليصوره لنتكلم عليه.

وأما قوله: (فالضمير في بياضها وسوادها راجع إلى الألفاظ على ما حققناه) ففيه أنه لم يسبق

له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير إلى الألفاظ وقد حكينا لك عبارته بحروفها فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق؟ ثم لو سلم فما معنى إضافة البياض والسواد إلى الألفاظ حتى تتصف الألفاظ بالبياض والسواد؟ وأما قوله: «ورجوع الضمير إلى الطروس» إلى قوله: «لا صحة له» فهو فرية بلا مرية. وقوله في الاحتجاج لهذه الفرية وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يقوله ذو عقل قلنا: قد بينا صحته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه وغاية الأمر أنه خفي عنيك لعدم اهتداء عقلك إليه.

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد وينكر الفم طعم الماء من سقم

والعجب صحة إنكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها إلى الألفاظ حتى تتصف الألفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون. وبالجملة فهذا الرجل لم يزد في هذا المقام على المجازفات وكثرة الأوهام.

قوله: **(لدلالته على اللفظ الدال على المعنى)**: أي الذي هو المقصود توجيه لافراده بالذكر مع دخوله فيما قبله لأنه جزؤه، وحاصله أن أفراده للدلالة على شرفه كما في ذكر الخاص مع العام. وقال شيخنا الشهاب قوله: «صرح به لدلالته على اللفظ الخ» أي فتحصل الملاءمة مع قول المتن لعيون الألفاظ لأنها بمعنى المعاني ا هـ.

قوله: **(التي يدل عليها بالألفاظ)**: توجيه لإضافة العيون إلى الألفاظ.

قوله: **(ويهتدى بها الخ)**: إشارة إلى الاستعارة في لفظ العيون.

قوله: **(وهي العلم)**: أي المعلومات وهي الأحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لأن ذلك هو المبعوث به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والإدراك.

قوله: **(أي سطور الطروس)**: (فإن قلت): هلا قال أي السطور فإنه أخصر قلت: قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن ذلك لتحقيق ما أسلفه من أن ذلك من عطف الجزء على الكل.

قوله: **(المعنى نصلي مدة قيام الخ)**: قال شيخنا الشهاب: اعلم أن الذي يصلح مظروفاً مؤبداً بهذه المدة في الحقيقة إنما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من قوله: «نصلي» لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في «أحمدك حمداً دائماً» ا هـ. وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤول الذي هو صلاة الله سبحانه فإنه يدوم فالتأييد حقيقة إنما هو له.

قوله: **(أعني الشارح قيام بياضها الخ)**: قال شيخنا الشهاب: أي مدة قيام بياضها وسوادها أو قياماً مثل ذلك ا هـ. وقوله: «أو قياماً مثل ذلك» أي في الدوام وأن مدته مقدرة بمدته.

قوله: **(على الحق)**: يجوز أن يكون خبراً ثانياً أي ثابتين عليه، وقوله: «ظاهرين» خبراً أول

ذلك العلم (ونضرع) بسكون الضاد بضبط المصنف أي نخضع ونذل (إليك) يا الله (في

أي غالبين على غيرهم بتمكنهم من الحق، ويجوز أن يتعلق بظاهرين أي غالبين على الحق لتمكنهم منه ومن اتباعه، ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: يحتمل تعلقه بظاهرين والكلام في الجار هنا كما في ﴿على هدى من ربهم﴾ [البقرة: ٥] ويحتمل تعلقه بـ«تزال» وكونه خبراً بعد خبر وعليهما فمعنى ظاهرين أي على من ناوأهم ا هـ.

قوله: (وابد الصلاة الخ): توجيه لاختيار هذا التأبيد الخاص. قال شيخنا الشهاب: واعلم أن الشارح لو جعل التأبيد راجعاً للحمد أيضاً لكان أولى ا هـ. وقد يجاب بأنه إنما خص التأبيد بالصلاة لإمكان تأبيدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلاته سبحانه ولا كذلك الحمد.

قوله: (ونضرع إليك): قال الكمال: أي ندعو بخضوع وذلة قاصدين إليك ثم قال: تكرر استعمال التضرع مع الدعاء في الكتاب العزيز فاشتهر إطلاقه في ألسنة أهل الشرع مراداً به الدعاء بتخضع وذلة، وعلى هذا جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فإن قوله: «أي نخضع ونذل» تفسير لمعنى نضرع لغة، وقوله: «أي نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة» تفسير باعتبار ما اشتهر إطلاقه في ألسنة أهل الشرع، و «من» في قوله: «من الخضوع والذلة» بيانية والمبين غاية السؤال ا هـ. وأقول: لا يخفى أن جعل «من» بيانية لا يوافق ما ذكره من أن قوله: «أي نسألك» تفسير باعتبار ما اشتهر لأن قضية كونه تفسيراً باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة، ولهذا قال شيخنا الشهاب في جعله «من» بياناً لغاية السؤال مع ما قرره من أن معنى الضراعة الخضوع والذلة نظر ظاهر، إذ الملائم لما قرر به المحشي كلام الشارح أن تجعل «من» ابتدائية أو سببية فتأمل ا هـ. وقال شيخ الإسلام في قوله: «أي نسألك الخ» تفسير لنضرع بالمعنى العرفي. ثم قال: لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بياناً لغاية السؤال إن جعلت «من» بيانية، فإن جعلت بمعنى باء المصاحبة فلا إشكال ا هـ. ثم قال شيخنا الشهاب: ثم لك أن تقرر عبارة المتن هنا على غير ما قرره الشارح وهو أن يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة في معناها اللغوي فمعنى نضرع إليك أي نخضع ونذل إليك يا الله في طلب منع الموانع ا هـ. قلت: ويمكن جعل «من» للتبغيض بناء على أن السؤال نوعان: لساني وغير لساني وهو الخضوع والذلة، وقد تجعل «من» ابتدائية لأن السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبهما فيكون غاية السؤال فليتأمل. والمعنى نسألك سؤالاً هو غاية النوع الثاني أي نخضع ونذل غاية الخضوع والذلة، وفي قول الكمال قاصدين إليك إشارة إلى تضمن نضرع معنى القصد لأجل التعدية بـ«إلى».

قوله: (غاية السؤال): ينبغي أن يكون مفعولاً مطلقاً مبيناً للنوع لا مفعولاً به كما قد

منع الموانع) أي نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة أن تمنع الموانع أي الأشياء التي تمنع أي تعوق (عن إكمال) هذا الكتاب (جمع الجوامع) تحريراً بقرينة السياق الذي إكماله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع. وأشار بتسميته بذلك إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلاً عن كل مختصر يعني مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الأقوال إلا يسيراً منهما فذكره لنكتة ذكرها في آخر الكتاب (الآتي من فنّ الأصول) بإفراد «فن» وفي نسخة بتثنيته وهي أوضح أي فنّ

يتوهم إذ المسؤول ليس غاية السؤال بل منع الموانع.

قوله: (أي تعوق): فيه إشارة إلى تضمين الموانع معنى العوائق لأنه الأنسب بالتعدية بـ«عن».

قوله: (جمع الجوامع): قال الكوراني: والجوامع جمع جامع على غير القياس أو جمع جامعة على القياس اهـ. وأقول فيه أمران: الأول أن الأول هو الظاهر المناسب فإن المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب، وأما الثاني فيحتاج إلى مخالفة المتبادر والتكلف في الموصوف بجعله نحو الوسائل والمقدمات ليكون المفرد مؤنثاً من غير ضرورة إلى ذلك والله أعلم. والثاني أن ما زعمه في الأول من أنه على خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لأنه سمع أن جمع فاعل على فواعل على خلاف القياس ولم يعرف أن شرطه أن يكون وصفاً لعاقل، فإن كان وصفاً لغير عاقل كصاهل انقاس جمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثاني.

قوله: (خيور كثيرة وعلى كل خير مانع): أقول: قضيته أن جمع الموانع إنما هو باعتبار تعدد الخير وفيه بحث فقد يكون للخير الواحد لا سيما العظيم كإكمال التأليف موانع، ولو سلم أن مانع الخير الواحد ليس إلا واحداً لكن ذلك الواحد يحتمل أموراً كثيرة على البدل فيحتاج إلى سؤال منع الجميع فليتأمل.

قوله: (إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه الخ): أقول: قد يمنع صدق هذا كقوله الآتي البالغ من الإحاطة بالأصلين بالنسبة لأصول الدين.

قوله: (فضلاً عن كل مختصر): قال شيخ الإسلام: وفي استعماله أي فضلاً في الإثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام إنه لا يستعمل إلا في النفي الخ. وأقول: يمكن تقدير النفي هنا أو تأويل ذلك الإثبات به، فالتقدير على الأول إلى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يخل عن جمعه ما في كل مصنف جامع فضلاً الخ، وعلى الثاني يؤوّل قوله: «إلى جمعه كل مصنف جامع» بقولك إلى عدم خلوه مما جمعه كل مصنف جامع، وقد صرح السيد بأنه يقع بعد نفي صريح أو ضمني وهذا كله إن سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الإثبات.

أصول الفقه وفنّ أصول الدِّين المختتم بما يناسبه من التصوف، والفنّ النوع وفنّ كذا من إضافة المسمى إلى الإسم كشهر رمضان ويوم الخميس و«من» وما بعدها بيان لقوله (**بالقواعد القواطع**) قدم عليه رعاية للسجع. والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها نحو الأمر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى، والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من

قوله: (**من فن الأصول بافراد فن**) أقول: يحتمل على هذا أن يراد بفن الأصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهي أوضح فيوافق نسخة التثنية وهو الأوفق بقوله الآتي البالغ من الإحاطة بالأصلين، وعلى هذا فيوجه الإفراد هنا ثم التثنية في قوله الآتي بالأصلين بأن الإفراد إشارة إلى أن الفنين كالواحد لاشتراكهما في أنهما أساس الأحكام الشرعية أو إلى أن المقصود من الكتاب بالذات أصالة إنما هو أصول الفقه، والتثنية إشارة إلى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الإفراد وأن يراد به أصول الفقة فقط ويوجه بأنه إشارة إلى أنه المقصود بالذات من الكتاب.

قوله: (**المختتم بما يناسبه**): جواب عما يقال كان ينبغي أن يقول من فنون الأصول والتصوف لاشتماله على الفنون الثلاثة، وحاصل الجواب أن التصوف كالتابع والتتمة لأصول الدين لمناسبته له لأنه يصفي القلوب التي هي محل الاعتقاد فيقوي اعتقادها وتنور فلم يعده شيئاً مستقلاً.

قوله: (**وفن كذا من إضافة المسمى إلى الاسم**): اعترضه الكوراني اعتراضاً لا منشأ له إلا مزيد الحماقة والتهور حيث قال: والفن هو النوع وأفانين الكلام أنواعه، وإضافته إلى الأصول من إضافة العام إلى الخاص وهو ظاهر وما قيل إنه من إضافة المسمى إلى الاسم ليس بشيء انتهى. وأقول: لا يخفى سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلاً عن حجة بل لم يزد على الدعوى الباطلة، وذلك لأن إضافة المسمى إلى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه في كلام الأئمة كما في إضافة الاسم إلى اللقب كـ«سعيد كرز» والحمل عليه هنا مما لا يصد عنه معقول ولا منقول مع موافقة الواقع وإفادة التسمية فإن هذا الفن مسمى بالأصول، فالتشنيع بمجرد الباطل والزور مما لا التفات إليه فإنه من الهباء المنثور.

قوله: (**ومن وما بعدها بيان لقوله الخ**): قال شيخنا الشهاب: البيان في الحقيقة بما بعد «من» ففي العبارة تجوز انتهى فليتأمل. وقياس ما ذكره أن يقول والمبين في الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد ففي قوله: «بيان» لقوله: «بالقواعد» تجوز ثم قد يقال إن أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشيء فما قاله واضح، وإن أريد به ما يبين به حقيقة الشيء فلا يخفى مدخلية «من» في ذلك لأنها الدالة على أن ما بعدها هو حقيقة ذلك الشيء وتفسير لها.

قوله: (**نحو الأمر للوجوب حقيقة الخ**): فإن قلت: لم قدم عند التمثيل للقواعد ما يتعلق

إسناد ما هو للفاعل إلى المفعول به لملابسة الفعل لهما. والقطع بالقواعد بقطعية أدلتها المبينة

بأصول الفقة على ما يتعلق بأصول الدين وعكس عند التمثيل للقواطع قلت: أما الأول فلتقدم أصول الفقه في الكتاب ولكونه المقصود بالذات أصالة من الكتاب، وأما الثاني فلأن القطعية أكثر في مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير إليه قوله الآتي فإن من أصول الفقه ما ليس بقطعي ولم يذكر مثل ذلك في أصول الدين.

قوله: **(والعلم ثابت للّه تعالى)**: فإن قلت: كيف يصح التمثيل به للقاعدة مع أنها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية إذ كل من العلم وغيره من الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثر فيه في نفسه كما تقرر في محله فلا يصح أن يكون موضوعاً للقضية قلت: التمثيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤول إليه من القضية الكلية إذ قولنا «العلم ثابت للّه» يؤول إلى قولنا «كل شيء معلوم للّه» وذلك قاعدة لكلية موضوعه. فإن قلت: ما الحامل للشارح على ذلك حتى أحوج إلى هذا التكلف؟ وهلا مثل بنفس القاعدة التي هي قولنا: «كل شيء معلوم للّه تعالى» قلت: الحامل له على ذلك التنبيه على أن المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما ذكرت بنفسها أو بما يؤول إليها بدليل تعبيره في فن أصول الدين بقوله: «علمه شامل لكل معلوم» فإن هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا: «كل شيء معلوم له تعالى» أو كل شيء مشمول لعلمه تعالى، وبدليل أن غيره قد يقع له التعبير بما يؤول للقاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباراتهم. ولما خفي ذلك كله على الكمال اقتصر في حاشيته على الاعتراض بأن التمثيل به محل نظر لأنه ليس قضية كلية إذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر فيه في نفسه كما هو مقرر في موضعه فلا يصح أن يكون موضوعاً للقضية الكلية الخ. ثم قال: فالتحقيق أنه مسألة من مسائل أصول الدين لا قاعدة بالتفسير المذكور ا هـ. وفيه تصريح بأن المسئلة لا يجب أن تكون كلية وفيه نظر، فقد صرح بعضهم في فن المعقول بأن المسئلة يجب أن تكون كلية فليتأمل. ثم رأيت في قطعته قال ما نصه: وتمثيلها بالعلم ثابت للّه تعالى مؤول بالمعلوم وإلا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها في نفسها ا هـ. وينبغي حمله على ما بيناه وإلا فمجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفي. واعلم أنه لا يكفي في كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام وإلا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع في كل منهما بل لا بد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد لا على الطبيعة، وأن يبين فيها أن الحكم على جميع الافراد وحينئذ فلا بد في كون قولهم الأمر للوجوب قاعدة من حمل «أل» في الأمر على الاستغراقية فتأمل.

قوله: **(والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل إلى المفعول به الخ)**: فإن قلت: فيه تناقض لأن قوله: «بمعنى المقطوع بها» يقتضي أنه لا يجوز في الإسناد بل في المسند عكس قوله «من إسناد ما هو للفاعل الخ» فإنه صريح في أن التجوز في الإسناد

في محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والإجماع المثبتة للبعث والحساب وكإجماع الصحابة المثبت لحجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكرراً شائعاً مع سكوت الباقين الذي هو في مثل ذلك من الأصول العامة وفاق عادة. وفيما ذكره من أن الأصول قواعد قواطع تغليب فإن من أصول الفقه ما ليس بقطعي كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة. ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة أن الله موجود

قلت: لم يرد بقوله: «بمعنى المقطوع بها» أنها هنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض، بل أراد بذلك بيان حال القواعد في الواقع حتى يظهر التجوز في الاسناد فتأمل.

قوله: **(كالعقل)**: في التمثيل له للأدلة تجوز إذ الدليل ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها، ويمكن جعله على حذف مضاف أي كنظر العقل أو تأويله بالمفعول أي المعقول وهو المعنى الذي يحكم به العقل.

قوله: **(المثبت للعلم والقدرة)**: أقول: فيه جعل إثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لأن قوله: «كالعقل الخ» تمثيل لأدلة القواعد فيرد عليه ما ورد على قوله السابق «والعلم ثابت لله تعالى»ويجاب عنه بما أجيب به عن ذاك، فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أي للقاعدة المتعلقة بالعلم والقاعدة المتعلقة بالقدرة أي كل شيء معلوم لله تعالى وكل ممكن مقدور له تعالى فليتأمل.

قوله: **(والنصوص والاجماع)**: يفيد أن كلاً من النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسيأتي بيان الأول قبيل المنطوق والمفهوم والثاني في باب الاجماع.

قوله: **(المثبتة للبعث والحساب الخ)**: قال شيخنا الشهاب: القضايا في هذه الأمثلة هي قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة انتهى. قلت: وصريح كلام الشارح عد هذه من القواعد فلا بد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت حساب كل أحد ثابت أي وإن خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة.

قوله: **(حيث عمل كثير منهم بهما)**: أي بالقياس وخبر الواحد ظرف لاجماع الصحابة، وقوله: «في مثل ذلك» أي القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله «من الأصول العامة». فإن قلت قوله: «مع سكوت الباقين» يقتضي أن هذا الاجماع سكوتي والإجماع السكوتي ظني ولهذا اختلف في حجيته كما سيأتي في باب الإجماع، فكيف يصح التمثيل به للأدلة القطعية؟ قلت: قد أشار الشارح بقوله: «متكرراً شائعاً الخ» إلى أن هذا الإجماع ليس من السكوتي الظني لامتيازه عنه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الأصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله: «وفاق عادة» أي قطعاً فليتأمل.

قوله: **(وفيما ذكره من أن الأصول قواعد قواطع تغليب فإن من أصول الفقه ما ليس**

....

بقطعي كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة): فيه بحثان أحدهما ما أورده الكوراني حيث قال والقطعية تارة تكون بالنظر إلى متن الدليل كآيات الكتاب والأحاديث المتواترة والإجماع المنقول تواتراً وتارة بالنظر إلى الدلالة وإن كان المتن ظنياً، وتارة بالنظر إلى وجوب العمل المظنون للمجتهد فإنه قطعي العمل إذ لا يجوز له العدول عنه، فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة إلى دعوى التغليب كما فعله بعضهم لأن التغليب مجاز لا يرتكب إلا عند تعذر الحقيقة انتهى.
وأقول: هذا الكلام منه أوضح دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد انحرافه أوقعه في المبادرة إلى التكلم بالخطأ الواضح والغلط الفاحش فإنه لو أحسن التأمل واستعمل التمهل لعلم أن وصف القاعدة بالقطعية بالنظر إلى قطعية متن أدلتها مجاز لأنه من باب وصف الشيء بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز قطعاً، وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فأي حقيقة في هذا تخلصه من المجاز الذي لا يرتكب إلا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها بالقطعية لقطعية أدلتها لأن القطعية حينئذ متعلقة بها نفسها، وإن كانت بسبب تعلقها بأدلتها بخلاف النوعين الآخرين فإن القطعية لم تثبت لها فيهما مطلقاً وإنما ثبتت لأمر يتعلق بها على أنه لا يخفى أن التجوز لازم هنا مطلقاً لأنه من باب إسناد ما للفاعل إلى المفعول كما ذكره الشارح المحقق، فأي فرار من المجاز الذي لا يرتكب إلا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكوراني؟ والعجب أنه لم يتنبه لقوله: «من اسناد ما هو للفاعل إلى المفعول به» مع وضوح معناه في نفسه ﴿ومن لم يجعل اللّه له نوراً فما له من نور﴾ [النور: ٤٠] هذا ولا يخفى أن من تتبع صنيع الأئمة علم قطعاً أنهم حيث أطلقوا إضافة القطعية إلى المعاني إنما يريدون قطعيتها في نفسها إلا باعتبار متن دليلها ولا وجوب العمل بها فليتأمل. وثانيهما وهو ما خطر لنا أن ما ذكره من التغليب مبني على ما ذكره أيضاً من أن «من» في قول المصنف «من فن الأصول» للبيان وهو غير لازم لجواز أن تكون للتبعيض حالاً من القواعد، والباء في «بالقواعد» للملابسة حالاً من فاعل الآتي والتقدير الآتي حال كونه ملتبساً بالقواعد القواطع حالة كونها بعض فن الأصول وذلك لا يقتضي أن يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج إلى دعوى التغليب اللهم إلا أن يكون ما ذكره من البيانية هو الظاهر من العبارة، أو يكون ارتكابه لأنه أحد الجائزين وإن لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليتأمل.

قوله: (كعقيدة أن اللّه موجود الخ) فيه أمران: الأول أن هذا يقتضي أنه لا تجب كلية المسائل خلاف ما تقدم تصريح بعضهم به والثاني قال شيخنا الشهاب: الظاهر أن الإضافة بيانية وأن العقيدة بمعنى المعتقدة أي كمعتقد هو أن اللّه موجود الخ. والداعي لذلك الملائمة مع قوله: «ومن أصول الدين ما ليس كذا» ا هـ. أي والذي من أصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد.

قوله: (من غير إلباس): أي في التعبير بالأصلين بخلاف التعبير بالأصولين فإنه ملبس

وأنه ليس بكذا مما سيأتي (**البالغ من الإحاطة بالأصلين**) لم يقل الأصولين الذي هو الأصل إيثاراً للتخفيف من غير إلباس (**مبلغ ذوي الجد**) بكسر الجيم أي بلوغ أصحاب الاجتهاد (**والتشمير**) من تلك الإحاطة (**الوارد**) أي الجائي (**من زهاء مائة مصنف**) بضم الزاي والمد أي قدرها تقريباً من زهوته بكذا أي حزرته. حكاه الصغاني، قلبت الواو همزة

بجمع الأصولي وفيه بحث، لأن الأصولين بياء واحدة والجمع بيائين فأين الإلباس، اللهم إلا أن يقال كونه بياء واحدة لا يمنع إمكان اللبس لأنه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر، لأنه يمكن مثل ذلك في الأصلين إذ يمكن أن يتوهم أنه جمع أصلي بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم أنه بياءين ولا ينبغي أن يراد بالجمع جمع الأصول لأنه لا يجمع بالواو والنون اللهم إلا أن يقال كون الأصول لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس إذ قد يتوهم جوازه أو وقوعه خطأ ولا يخفى ما فيه.

قوله: (**من تلك الإحاطة**): قال الكمال: متعلق بقوله: «بلوغ أصحاب الاجتهاد» فـ«من» فيه وفي قول المصنف «البالغ من الإحاطة بالأصلين» يحتمل كونها بمعنى «في» نحو ﴿أروني ماذا خلقوا من الأرض﴾ [فاطر: ٤٠] أي في الأرض. وكونها للغاية نحو قربت منه أي إليه، وكونها بيانية انتهى. وقوله «وكونها للغاية» فيه نظر إذ الغاية لا تقتضي التلبس بالمجرور لاحتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود. وقوله «وكونها بيانية» قال شيخنا الشهاب: فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر وتقريره أن الإحاطة بالأصلين تقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوي الجد منها وهي المرتبة القصوى انتهى. قلت: وقد اهمل الابتداء وهو ممكن أيضاً.

قوله: (**الوارد من زهاء مائة مصنف منهلاً يروي ويمير**) ـ أقول: فسر الشارح الوارد بالجائي وهو صحيح لا غبار عليه لأن المراد بالمجيء هنا الحصول، فحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريباً وهذا موافق في المعنى لما كثر في كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جمعته من كذا، وغاية ما يلزم استعمال الوارد في معنى مجازي علاقته اللزوم إذ يلزم من الورود حصول الوارد وقرينته استحالة الورود الحقيقي ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرينته خصوصاً مع موافقته في المعنى لما كثر في كلامهم وخصوصاً مع إطباق البلغاء على أنه أبلغ من الحقيقة مع أن التجوز لازم هنا بكل حال إذ المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأعرب «منهلاً» حالاً لأنه أبلغ من إعرابه مفعولاً به للوارد لأن كونه منهلاً يقتضي من كثرة فوائده ومزيد عوائده ما لا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لا يخفى، ألا ترى أن وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بأنه ورد البحر بل لا نسبة بينهما، وإنما حمله ـ أعني منهلاً ـ على الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ لأن هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلغاء ولا يرد عليه أن ترشيح الاستعارة يجب أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي وقد حمل ترشيح هذه الاستعارة

لتطرّفها إثر ألف زائدة كما في «كساء» (منهلاً) حال من ضمير الوارد (يروي) بضم أوله أي كل عطشان إلى ما هو فيه «ويمير» بفتح أوله يعني يشبع كل جائع إلى ما هو فيه من مار أهله أتاهم بالميرة أي الطعام الذي من صفته أنه يشبع فحذف مفعولي الفعلين للتعميم

ـ أعني قول المصنف «يروى ويمير» ـ على معناه المجازي بدليل قوله الآتي «ومن استعمال الجوع والعطش الخ» لأن زعم وجوب ما ذكر ممنوع كما سنحققه. وإنما قدر مفعول«يروى» «كل عطشان» دون من ورده مثلاً لأنه أنسب إذ معنى يروي يزيل العطش وتعليق إزالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو من ورد كما لا يخفى وأعم إذ يشمل غير الوارد أيضاً وأبلغ إذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد إشارة إلى أنه بلغ من الكثرة إلى أن عم جميع البقاع بنحو فيضانه ونقله فعم كل عطشان من الواردين وغيرهم. وكذا يقال في تقديره مفعول يمير كل جوعان، ولا يخفى على عاقل بعدما تقرر ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وأنه لا غبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من الوجوه يستند إليه، فزعم الكمال أن فيه تكلفاً لا يخفى على الفطن زعم فاسد وتمويه خامد كاسد لا يجد له شبهة فضلاً عن حجة، فيا ليت شعري أي تكلف فيه وأي فطن يتوقف في محاسنه الكثيرة ولطائفه الغزيرة، ونعوذ باللّه من شرور أنفسنا. وقد علم مما قررناه أن الوارد من قبيل المجاز المرسل، ولما جوز الكمال أن يكون «منهلاً» منصوباً بالوارد على المفعولية وأن يكون كل منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال: قوله«والوارد استعارة» كيف يكون استعارة مع ذكر الطرفين؟ انتهى. وأقول: قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين إنما يمنع الاستعارة إذا كان على وجه ينبىء عن التشبيه لا مطلقاً ولهذا جوّزوا الاستعارة في القمر من قوله:

لا تعجبوا من بلى غلالته ... قد زر أزراره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذروا عن ذلك بما ذكر فليتأمل، ثم رأيت الكمال في قطعته جوز الحالية من غير تعقب لها.

قوله: (من زهوته بكذا): قال شيخنا الشهاب: مصدره الزهو، وأما الزهاء فهو اسم للقدر الذي يحزر به الشيء ويقدر به لا لمطلق القدر انتهى.

قوله: (يعني يشبع): إشارة إلى المجاز، والتفسير بالإشباع بمعونة المقام، وقوله«الذي من صفته الخ» إشارة إلى العلاقة وهي السببية فإن الإتيان بالميرة سبب في الجملة للإشباع.

قوله: (إلى ما هو فيه): تخصيص للمفعول المحذوف لعدم إمكان التعميم إلى غير ما هو فيه.

قوله: (الذي من صفته أنه يشبع): إشارة إلى علاقة استعمال «يمير» بمعنى يشبع وهي السببية.

مع الاختصار بقرينة السياق، والمنهل عين ماء تورد ووصفه بالإرواء والإشباع كما في عين ماء زمزم فإنه يروي العطشان ويشبع الجوعان، ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت إلى لقائك أي اشتقت، وعطشت إلى لقائك أي

قوله: (بقرينة السياق): أي سياق المدح.

قوله: (ووصفه بالإرواء الخ): جواب ما قد يقال المنهل الماء وهو لا يشبع، وحاصل الجواب أن من الماء ما يشبع أيضاً.

قوله: (ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما): لم يذكر مثل ذلك في قوله «يروي ويمير» فإنهما أيضاً مستعملان في غير معناهما للعلم بذلك مما ذكره في الجوع والعطش لأنهما تابعان لذلك في المعنى.

قوله: (ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا الخ): اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضاً أحسب بل أجزم أنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه: اعلم أن جعله «منهلاً» حالاً من ضمير «الوارد» العائد على جمع الجوامع يوجب كون «منهلاً» تشبيهاً بليغاً بحذف الأداة، وكون كل من «يروي ويمير» مستعملاً في معناه الحقيقي إذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حالة كونه كمنهل مرو لكل عطشان ومشبع لكل جوعان، وجعل «منهلاً» على تقدير الحالية المذكورة استعارة تحقيقية سهو عن كونها ما تضمن تشبيه معناه أي ما عني باللفظ واستعمل فيه بما وضع له، فما ذكر من أن كلاً من جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور على أنه لو صح كون «منهلاً» استعارة وجب كون «يروي ويمير» ترشيحاً وهو مستعمل في معناه إذ هو الوصف الملائم للمستعار منه بل صرحوا بأنه غير مجاز. وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال التفتازاني: إن اسم المشبه به في الاستعارة يكون مستعملاً في معنى المشبه مراداً به ذلك بحيث لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام، وفي التشبيه يكون مستعملاً في معناه الحقيقي مراداً به ذلك. ثم قال في قوله تعالى ﴿وما يستوي البحران هذا عذب﴾ إلى قوله ﴿مواخر﴾ [فاطر: ١٢] دلالة قاطعة على أن المراد بالبحرين معناهما الحقيقي فيكون تشبيهاً أي لا يستوي الإسلام والكفر اللذان هما كالبحرين الموصوفين. قال: وقد خفي هذا البيان على بعض الأذهان فذهب إلى هذه الآية من قبيل الاستعارة ا هـ لفظ شيخنا. وأقول: من العجب أنهم تجرؤا على هذا الإمام وبالغوا في حقه بما هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. واعلم أن صاحب التلخيص قد فسر في إيضاحه الاستعارة بقوله ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له قال: والمراد بمعناه ما عني باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال: فعلى هذا لا يتناول قولنا ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ المستعمل فيما وضع له وإن تضمن تشبيه شيء به نحو «زيد أسد ورأيت زيداً أسداً ورأيت به أسداً» لأنه إذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى

....

الموضوع له لاستحالة تشبيه الشيء بنفسه. قال في المطول: وفيه نظر، لأنا لا نسلم أن أسداً في نحو «زيد أسد» مستعمل فيما وضع له بل مستعمل في معنى الشجاع فيكون مجازاً واستعارة كما في «رأيت أسداً يرمي» بقرينة حمله على «زيد» ولا دليل لهم على أن أداة التشبيه هنا محذوفة وأن التقدير «زيد كالأسد» إلى آخر كلامه. ومنه قوله «فقولنا زيد أسد أصله زيد رجل شجاع كالأسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به في معناه فيكون استعارة ا هـ. وعبارة التلويح ونحن هو نقول استعارة بتفسير الجمهور أيضاً لكونه مستعملاً في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في المعنى الحقيقي ليفتقر إلى تقدير أداة التشبيه الخ ا هـ. والحاصل أنه ذاهب في نحو «زيد أسد» مما وقع اسم المشبه به خبراً عن اسم المشبه حقيقة أو حكماً كما في الحال إلى أنه استعارة وهو ما نقله غيره عن المتأخرين من المحققين من غير منازعة حيث قال في كلام ذكره ما نصه: هذا رأي السلف من علماء البيان في «زيد أسد» أي ونحوه وهو أنه تشبيه بليغ بحذف الكاف، وأما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا إلى أن «أسد» استعارة للرجل الشجاع ا هـ. وأما رد السيد عليه في ذلك فهو على تقدير لزومه لا يمنع كونه مذهباً للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع أن جميع ما احتج به في رده يؤخذ رده من مجموع الحواشي كما هو معلوم للمتتبع لها، ولولا مزيد الإطالة لاستوفينا ذلك. وقد أطنب البهاء السبكي في عروس الأفراح في تجويز الاستعارة بوجوه نقلية وأخرى عقلية، وجعل من الأولى أن المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى ﴿فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس﴾ [يونس: ٢٤] وقوله تعالى ﴿فأصبح هشيماً تذروه الرياح﴾ [الكهف: ٤٥] جعل «حصيداً» و«هشيماً» استعارة قال: وهو يناقض قولهم إذا وقع المشبه به خبراً أو حالاً يكون تشبيهاً، وإن الرماني وغيره جعلوا من الاستعارة ﴿وآتينا ثمود الناقة مبصرة﴾ [الإسراء: ٥٩] مع أن «مبصرة» حال، وإن الرماني والإمام فخر الدين والزنجاني جعلوا منه يعني من الاستعارة قوله تعالى ﴿وسراجاً منيراً﴾ [الأحزاب: ٤٦] وإن كان حالاً، وإن الزمخشري جعل منها قوله تعالى ﴿نساؤكم حرث لكم﴾ [البقرة: ٢٢٣] حيث قال ما نصه: وهذا مجاز شبههن بالمحارث فإن في كل استعارة تشبيهاً معنوياً، وقوله تعالى ﴿وسيداً وحصوراً﴾ [آل عمران: ٣٩] فقال: استعير الحصور لمن لا يدخل في اللعب. وأن جماعة جعلوا منها قوله تعالى ﴿هن لباس لكم﴾ [البقرة: ١٨٧] وإن التنوخي في الأقصى القريب ممن جزم بأن زيداً أسد استعارة، وإن عبد الطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة: التشبيه مصرح بحرفه والاستعارة أن يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد أسد وبحر وغيث أو زيد أسد في شجاعته، وأن النحاة عن آخرهم ذكروا في نحو «زيد زهير شعراً» ما يشهد لأنه استعارة، وأن ابن مالك قال في شرح الكافية: إذا قلت مشيراً إلى شخص هذا أسد ففيه ثلاثة أوجه: أحدها تنزيله منزلة الأسد مبالغة دون أداة تشبيه، والثاني أن ينوي أداة التشبيه أي زيد مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في

....

أسد، الثالث أن يتأول أسد بصفة وافية بمعنى الأسدية ويجري مجرى ما أولته به فيتحمل الضمير. أما إذا أشرت لحيوان مفترس فلا يتحمل ضميراً لا يقال إنما جوز ابن مالك الاستعارة في هذا الأسد لأن اسم الإشارة لا يصدق عن الحقيقة كما أن زيداً يصرف لأنا نقول: قد مثل بقوله لسان الفتى سبع واللسان كزيد في صرفه عن الحقيقة وأن المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم «وهم يد على من سواهم[1]» أنه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا، وأن صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله تعالى «أمهاتهم» من قوله ﴿وأزواجه أمهاتهم﴾ [الأحزاب: ٦] وقوله تعالى ﴿نساؤكم حرث لكم﴾ [البقرة: ٢٢٣] وقول النبي صلى الله عليه وسلم«النساء حبائل الشيطان» و «الشباب شعلة من الجنون» و «المسلم مرآة أخيه» فهل تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الأئمة في جميع هذه المواضع بالخطأ والسهو كما حكموا بذلك على الشارح، أو يخصون بذلك الشارح؟ سبحان الله عما يصفون.

وجعل من الثانية أن الأصوليين مختلفون فيما إذا دار الأمر بين المجاز والإضمار أيهما أولى، وذلك في مطلق المجاز وفي علم أصول الفقه. أما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فإنه مقدمة على الإضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الأصل وهم مجمعون على أن الاستعارة خير من الإضمار وأن تجويز الاستعارة لا يحتاج لدليل لأنه مجاز شائع، فكما يجوز أن تقول «جاءني أسد» تريد الاستعارة يجوز أن تقول «زيد أسد» وهذا قياس جلي. قال: وما يظن من الفرق بينهما سأجيب عنه. وإن حاصل كلام الزمخشري والسكاكي وصاحب التلخيص ومن تبعهم أن نحو «زيد أسد» إنما لم يكن استعارة لامتناع إمكان حمل الكلام على الحقيقة، وأن من شرط الاستعارة إمكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه ولا حاصل لما قالوه لأنا نقول: ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب لأن الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة، فإن لم تكن قرينة امتنع صرفه إلى الاستعارة، وصرفناه إلى حقيقته وإنما نصرفه إلى الاستعارة بقرينة غير أن تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية مثل «رأيت أسداً» وتارة تكون لفظية مثل «زيد مخبراً عنه بالأسد» فإنه قرينة تصرف الأسد عن إرادة الحقيقة، وأيضاً فإنا نجد اللفظ في كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسمونه استعارة ولا يكادون يترددون فيه كقولك «تكلم الأسد» «ورمى الأسد بالنشاب» وكيف يمكن تناسي التشبيه في مثله؟ وأيضاً فليس كل ما وقع خبر المبتدأ يمتنع حمله على الحقيقة فإنك إذا قلت «هذا أسد» «والذي في داري أسد» ونحو ذلك مريداً زيداً فقد وقع الأسد خبر مبتدأ ومع ذلك لا يمتنع حمله على حقيقته فكان ينبغي أن يسمى استعارة، فالمعنى

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الجهاد باب ١٤٧. النسائي في كتاب القسامة باب ٩. ابن ماجه في كتاب الديات باب ٣١. أحمد في مسنده (١٢٢/١).

الذي قالوه لا يستمر لهم في كل خبر إلا إن كان مقيداً بذلك وتركوه لوضوحه. وأيضاً فالعلة التي ذكروها بعينها موجودة في الصفة التي لا تصلح أن تجري بالحقيقة على موصوفها نحو«رأيت رجلاً بحراً» و «مررت بزيد البحر» ومع ذلك هو عندهم استعارة لا تشبيه لأنه ليس في حكم الخبر. وأيضاً فصار «زيد أسد» استعارة كما صرح به المصنف يعني صاحب التلخيص في الكلام على أن الاستعارة مجاز لغوي مع ذكر طرفي التشبيه ووجود ما ذكروه فقد ظهر أن كون «زيد أسد» استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح وناهيك به وبهما، بل ومذهب غيره من ما متأخري المحققين كا تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل البهاء السبكي له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه في بعض المواضع كما تقدم في كلام البهاء أيضاً، فهل يسوغ لعاقل مع ذلك أن يحكم بالسهو على من جرى على هذا القول الذي بهذه المنزلة خصوصاً مثل هذا المحقق الثبت؟ كلا واللّه لا يصدر هذا الحكم إلا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمسارعة إلى تخطئة الأئمة وعدم التثبت الواجب.

واعلم أيضاً أن الترشيح لا يجب أن يكون مستعملاً في معناه الحقيقي ولهذا لما قال في المطول قبل قوله فصل في شرائط حسن الاستعارات بنحو ورقتين ما نصه: «ومما يدل على أن الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿واعتصموا بحبل اللّه﴾ [آل عمران: ١٠٣] الآية أنه يجوز أن يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه» قال السيد: قد مر آنفاً ايماء إلى أن صاحب الكشف جوز في الترشيح كونه حقيقة ومجازاً كما في قرينة الاستعارة بالكناية فله أن يؤول عبارة الكشاف بأن المراد أو هو ترشيح فقط، فإن الأول مع كونه ترشيحاً في الجملة استعارة أيضاً وإن كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد ا هـ. وقد تابع صاحب الكشف على ما جوزه غيره وزاد بعضهم كالعلامة أبي القاسم السمرقندي في رسالة له تجويز كونه مستعاراً من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد أنه عبر عن ملائم المستعار له بلفظ موضوع لملائم المستعار منه، فعلم أنه يجوز فيه ثلاثة أوجه: الحقيقة والمجاز المرسل والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجوه الثلاثة وبين جريانها في الآية المذكورة. وإذا تقرر ذلك ظهر لك كل الظهور أن جواز كون ما ذكر استعارة قول ذهب إليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين وأنه قول متأخري المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين، وأن الحكم بسهو من جرى عليه كالشارح المحقق خطأ واضح لا منشأ له إلا عدم الإحاطة بحقيقة الحال وإهمال التثبت الواجب، وأن جميع ما أطال به شيخنا الشهاب وفاقاً لشيخنا العلامة لم يقع شيء منه في محله وأن ما زعمه من وجوب كون «منهلاً» تشبيهاً بليغاً على تقدير الحالية ممنوع بل غلط بل يجوز على ذلك التقدير أن يكون استعارة على هذا القول المذكور. وأما استدلاله على ذلك

بقوله«إذ التقدير حينئذ الخ» فلا يسمن ولا يغني من جوع فإنه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما لا يلتفت إليه عند أهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون تقدير الاستعارة فلا يصح إثباته به ومن أن جعل«منهلاً» على تقدير الخالية استعارة سهو عن كونها الخ هو السهو لأنه لا مانع من أن يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أي المعنى المجازي بما وضع له، ولا من أن هذا هو المراد، فمن أين جاء السهو عما ذكر؟ فإن بنى زعمه السهو على ما زعمه أولاً من وجوب كونه تشبيهاً بليغاً فيكون الوجوب المذكور مانعاً من أن يشبه ما عني باللفظ واستعمل فيه بما وضع له لأن اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبه بما وضع له لأن الشيء لا يشبه بنفسه بطل قوله«عن كونها ما تضمن الخ» كما لا يخفى لأن«كونها ما تضمن الخ» ليس هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر، بل كان الواجب على هذا أن يقول: سهو عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لئلا تغلط فيه. وأما قوله«فما ذكر من أن كلاً من جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور» فهو قطعاً سهو لأن استعمال ذلك في غير معناه لا ينبني على كون «منهلاً» استعارة لأن زعمه أنه ترشيح على هذا التقدير وأن الترشيح يجب استعماله في معناه نتأمل، ومن أنه لو صح كون «منهلاً» استعارة وجب كون «يروي ويمير» ترشيحاً وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لأنه إن أراد أنه يجب استعماله في معناه وأنه لا يجوز كونه مجازاً مرسلاً أو استعارة فهو مردود لما تقدم واضحاً عن صاحب الكشف وغيره من جواز ذلك أيضاً، وإن أراد أنه يجوز أن يكون مستعملاً في معناه وأن يكون مستعملاً في غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو ظاهر لأنه لا ينافي ما ذكره. وأما قوله«وضابط الفرق الخ» فلا يقدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط الاستعارة المذكور ههنا فإنه يجوز أن يكون «منهلاً» الذي هو اسم المشبه به مستعملاً في معنى المشبه الذي هو كتاب كثير الفوائد جم الفرائد، لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام إذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حال كونه كتاباً كثير الفوائد جم الفرائد ولا شبهة في استقامة ذلك، وكذا قوله «ثم قال في قوله تعالى «وما يستوي البحران» الخ. لا يقدح أيضاً فيما ذكره لأن امتناع إرادة المعنى المجازي فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره في المطول بقوله لأن قوله تعالى ﴿ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها﴾ [فاطر: ١٢] ينبىء عن أنه قصد التشبيه لا الاستعارة وأراد تفضيل البحر الأجاج على الكافر بأنه قد شارك العذب في منافع والكافر خلو عن المنفعة ا هـ. على أنه قيل: ربما يعترض عليه لجواز أن يكون قوله تعالى «ومن كل تأكلون» ترشيحاً للاستعارة أو ابتداء كلام ا هـ. فقد اتضح بما لا مزيد عليه صحة كلام الشارح وحسنه وبراءته مما نسب إليه من السهو. غاية ما في الباب أنه جرى على أحد مذهبين اختاره مثل المولى سعد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخري المحققين،

اشتقت. حكاه الصغاني (المحيط) أيضاً) (بزبدة) أي خلاصة (ما في شرحي على المختصر) لابن الحاجب (والمنهاج) للبيضاوي وناهيك بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتنوين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضاً (وينحصر) جمع الجوامع يعني المعنى المقصود منه (في مقدّمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم بمعنى

ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهو فيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق.

فإن قلت: قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأساً لكن ما الحكمة في ايثاره الحمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفي مخالفة الجمهور في ذلك؟ قلت: الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ كما بيناه فيما سبق كما أنها أبلغ أيضاً من جعل «منهلاً» مفعول «الوارد» إذ لا خفاء في أن وصف الشيء بأنه منهل أبلغ من وصفه بورود المنهل، ومجرد أن جعله مفعولاً للوارد أنسب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بأن يجعل من زهاء مائة مصنف بياناً لما بعده لا يقاوم المبالغة الحاصلة بجعله حالاً كما تقرر، بل لا يعد شيئاً معها كما لا يخفى على المتأمل، وبهذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته ولله درّه.

قوله: (المحيط بزبدة ما في شرحي): يحتمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة في قوله «مائة مصنف» وإنما صرح به لئلا يتوهم خروجها عنها مع كثرة فوائدهما، ويحتمل أنهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضاً.

قوله: (بزبدة ما في شرحي): أقول: فيه أمران: الأول أن المراد زبدة ما فيهما من الأحكام لا زبدة جميع ما فيهما أو أراد بالزبدة الأحكام، والثاني أنه لا يرد عليه أنه لم يشرح المنهاج بتمامه بل كمل على ما شرحه والده منه، إما لقلة ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم يعتد به فأطلق أنه شرحه، وإما تغليب أحد الشرحين لتمامه على الآخر، وإما لأن قولك «شرحي على كذا» يصدق لغة بشرح البعض من كذا فليتأمل.

قوله: (بالتنوين بضبط المصنف): أقول: يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الإضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فإن المتبادر كون موصوف الكثير فيها هو الكتب متعلقاً بمزيد.

قوله: (وينحصر جمع الجوامع يعني المعنى المقصود منه): أقول: يحتمل أن يكون في زيادة لفظ المعنى إشارة إلى أن مسمى جمع الجوامع الألفاظ المخصوصة كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين في مسمى الكتب والأبواب ونحوهما وإلا كان الظاهر أن يقول يعني المقصود منه باسقاط لفظ المعنى. ثم ههنا أبحاث: الأول أن يقال: لم جعل المقصود هو المعنى دون اللفظ، وهلا جعل كليهما مقصوداً؟ ويجاب بأن ألفاظه ليست إلا وسائل لفهم المعنى فلم يناسب وصفها

تقدّم ومنه ﴿لا تقدموا بين يدي الله﴾ [الحجرات: ١] وبفتحها على قلة كمقدمة الرجل في

بالمقصودية على أنه ليس في عبارته تخصيص وصف المقصودية بالمعنى. غاية الأمر أنه ساكت عن وصف اللفظ بها. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: لك أن تقول ما فائدة ذكر المعنى، ويجاب بأن النظر إلى المعنى أولاً وبالذات وإلى الألفاظ ثانياً وبالعرض ا هـ. والثاني أن المراد بالمقصود إما المقصود بالذات أو الأعم، فإن كان المراد الأول فلتخرج المقدمات إذ ليست من المقصود بالذات مع أن المصنف أدخلها فيه، وإن كان المراد الثاني فلتدخل الخطبة لأنها من المقصود للتبرك بما فيها من أسمائه تعالى وحمده في تأليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام في ذلك وللترغيب فيه والحمل على الاعتناء به بما أشار إليه فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود في الجملة مع أن المصنف أخرجها عنه. ويجاب باختيار الأول ولا يلزم خروج المقدمات وإنما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم وليس كذلك، بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير إليه قوله«منه» أي من جمع الجوامع وقد يكون الشيء مقصوداً من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات في الكتاب وإن لم تكن مقصودة كذلك في العلم، ولا ينافي هذا الجواب ما يأتي من قول الشارح أي في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصودة بالذات الصريح في أن المقدمات مقصودة بالذات لأن المراد هناك. بالمقصود بالذات المقصود بالذات للعلم لا للكتاب كما هنا وبذلك يجتمع أطراف كلامه. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «يعني المقصود منه» أي بالذات أو بالعرض دفع لإيراد الخطبة وما وصف به الكتاب بعد تمام المقصود منه ا هـ. وفيه نظر ظاهر لما تقرر من أن الخطبة مقصودة بالعرض ومثلها ما ختم به الكتاب، فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب وإلا وردت الخطبة وما ألحق بها. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: إن أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات مقصودة بالذات وسيأتي قريباً أنها أمور متقدمة على المقصود بالذات، وإن أريد المقصود مطلقاً لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل بهما غير مقصودة أصلاً أي مع أنها مقصودة في الجملة، ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه ا هـ. وفي جوابه نظر أيضاً لأنا لا نسلم أن الخطبة غير مقصودة مطلقاً بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه، الثالث أن لفظة «من» يجوز أن تكون صلة المقصود ولا يرد عليه أنه يلزم حينئذ أن يكون المعنى المقصود المذكور خارجاً عن جمع الجوامع لأن المقصود من الشيء خارج عنه وذلك لصحة هذا اللازم بناء على أن مسمى جمع الجوامع هو الألفاظ مثلاً فإن المعاني حينئذ خارجة عنه مقصودة منه، ثم إن أريد بالمقدمات والكتب السبعة الألفاظ المخصوصة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل في أجزائه ولانحصار الكلي في جزئياته ضرورة أن الألفاظ ليست أجزاء للمعنى المقصود ولا جزئيات له بل كان من قبيل انحصار المدلول في الدال وضبطه به أو يقدر مضاف إلى المعنى أي وتنحصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب، وإن أريد بها المعاني كما هو المناسب

لغة من قدم المتعدي أي في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها كتعريف الحكم وأقسامه إذ يثبتها الأصولي تارة وينفيها أخرى كما سيأتي

لظاهر قوله كتعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز أن يكون الانحصار من القبيل الأول إن أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني المخصوصة المعينة في الواقع، وأن يكون من قبيل الثاني إن أريد بالمعنى المقصود مفهومه لصدقه على كل واحد من المعاني التي في المقدمات والكتب، ويجوز أن تكون «من» تبعيضية بناء على أن مسمى جمع الجوامع المعاني أي وينحصر المقصود حال كونه بعضاً منه أي من جمع الجوامع انحصار الكل في الأجزاء إن أريد به جملته، أو الكلي في الجزئيات إن أريد مفهومه وأريد فيهما بالمقدمات والكتب المعاني، أو قدر المضاف وإلا فمن قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم. وأما حمل «من» على البيانية فينبغي امتناعه لأنه مع احتياجه إلى البناء على أن مسمى الكتاب المعاني يستلزم خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في مسماه كما هو ظاهر اللهم إلا مع التكلف والحمل على المبالغة، وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الأجزاء أو الكلي في الجزئيات أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم. وأما حملها على الابتدائية بناء على أن مسمى جمع الجوامع الألفاظ أو نحوها فينبغي امتناعه أيضاً إلا على وجه التكلف البعيد. وبم تقرر يظهر أنه لا يتأتى هنا ما قيل في قول المختصر والمطول وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافاً لما يتوهمه من لم يتأمل فيهما، وأن ما أطلقه شيخ الإسلام من أن الانحصار باعتبار لازمه من تقسيم الكل إلى أجزائه إنما يتأتى على بعض التقديرات كما هو ظاهر للمتأمل فيما قررناه.

قوله: **(بمعنى تقدم)**: لم يقيده باللازم. قال شيخنا الشهاب: لأنه قد يتعدى كما في «زيد تقدمه عمرو» ا هـ. فليتأمل.

قوله: **(أي في أمور متقدمة أو مقدمة على المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها)**: أقول: قد بين المولى سعد الدين انقسام المقدمة إلى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته في المطول ما نصه: يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها أم لا، ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران احتاجوا في التقصي عنهما إلى تكلف: أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ما ذكر في هذه المقدمة، والثاني ما وقع في بعض الكتب من أن المقدمة في بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعماً منهم أن هذا عين المقدمة ا هـ. وهو كلام حسن صحيح. وأما اعتراض السيد عليه في إثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على كلامهم، ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فإن هذه المقدمات مما ينتفع

(وسبعة كتب) في المقصودُ بالذات خمسة في مباحث أدلة الفقه الخمسة: الكتاب والسنة

بها في المقصود أعم من أن يتوقف عليها أولاً كما أشار إليه الشارح بقوله «مع توقفه على بعضها» بعد قوله«للانتفاع بها فيه» فتصلح أن تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم، نعم كلام السعد صريح في أن المراد بمقدمة الكتاب الألفاظ بخلاف عبارة المصنف والشارح لكنها تقبل الحمل على ذلك كما علم مما قررنا به قوله وينحصر في مقدمات وسبعة كتب.

قوله: **(إذ يثبتها الأصولي تارة الخ)**: قال شيخنا الشهاب: فيه أن إمكان الإثبات متوقف على التصور بوجه ما لا على التصور بالتعريف. ويجاب بأن المراد إمكان الإثبات والنفي على بصيرة وأقول: وأيضاً فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجهاً من الوجوه لا باعتبار خصوصه على أن التعريف أعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقاً، فقوله «كتعريف الحكم» أي تمييزه مطلقاً وإن فرض أن الواقع حد لأنه إنما ذكر لتضمنه المميز في الجملة ولزيادة الفائدة لا لاعتبار خصوصه.

قوله: **(وسبعة كتب في المقصود بالذات)**: أقول: فيه بحثان: الأول أنه قد يستشكل كون الكتب السبعة في المقصود بالذات مع اشتمال السابع على ما ليس منه وهو ما ختم به السابع من أوصاف الكتاب، والجواب أولاً بمنع أن ما ختم به من أوصاف الكتاب من جملة السابع وإن اتصل به حساً، وثانياً بأن المراد عرفاً بقولنا «الكتاب في كذا» مثلاً إما أن «كذا» هو المقصود بالذات، وإما أنه في كذا وما يناسبه وعلى التقدير فلا يضر اشتماله على شيء آخر، والثاني ما اشتهر من إشكال الظرفية في أمثال ذلك إذ ليست الكتب التي هي ألفاظ مخصوصة على المختار مظروفة في المقصود المذكور الذي هو معان مخصوصة بل العكس أقرب، ولذا اشتهر أن الألفاظ قوالب المعاني وإن لم تكن الألفاظ ظروفاً حقيقية للمعاني بل غاية الأمر أنها دوال عليها والجواب من وجوه: الأول حمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بأن شبه الدال والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيهاً مضمراً في النفس بجامع الارتباط بين الشيئين في كل منهما ولم يصرح بشيء من أركان التشبيه سوى المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة «في»، والثاني حمل ذلك على الاستعارة التبعية بأن شبه الحالة التي بين الدال والمدلول بالحالة التي بين الظرف والمظروف ثم استعمل في المشبه لفظة «في» فجرت الاستعارة أولاً في الحال وتبعيتها في لفظة «في». والثالث حمله على الاستعارة التمثيلية بأن شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط أحدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به. والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أي وسبعة كتب كأنها في المقصود بالذات لشدة ارتباطها به. والخامس حمله على حذف المضاف والتقدير في بيان المقصود بالذات، والمراد أن اللفظ الخاص في بيان المقصود بالذات، ولما كان بيانه ممكناً بغير هذه الألفاظ كان البيان محيطاً

والاجماع والقياس والاستدلال، والسادس في التعادل والتراجيح بين هذه الأدلة عند تعارضها، والسابع في الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد وأحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم إليه من علم الكلام المفتتح بمسئلة التقليد في أصول الدين المختتم بما يناسبه من خاتمة التصوف **(الكلام في المقدمات)** افتتحها بتعريف أصول الفقه ليتصوّره

بها فجعل الشمولي العمومي كالشمول الظرفي. ثم إن أريد بالبيان المعنى المصدري فجعل شموله للفظ المخصوص عموماً مساحة، وإن جعل البيان بمعنى ما يبين به فلا إشكال.

قوله: **(خمسة في مباحث أدلة الفقه)**: أقول: ينبغي أن تكون المباحث جمع مبحث بمعنى محل البحث وتفسر بالقضايا إذ هي محل للبحث الذي هو إثبات المحمول للموضوع، فمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتملة على إثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الأدلة.

قوله: **(في التعادل والتراجيح)**: قال شيخنا الشهاب: إن قلت لم عبر في المعطوف عليه بما هو وصف للأدلة وفي المعطوف بما هو فعل المرجح، ولم أفرد الأول وجمع الثاني؟ قلت: لأن التعادل وصف لها في نفسها ولا كذلك المعطوف، ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف بكثرة أسبابه ا هـ. ولا يخفى أن هذه العبارة هي عبارة المصنف الآتية في الكتاب السادس، والشارح إنما عبر بعبارة المصنف الآتية فالسؤال والجواب إنما يتعلقان بعبارة المصنف.

قوله: **(والسابع في الاجتهاد)**: أي في مسائله وما يتعلق بها كتعريفه.

قوله: **(وما ضم إليه)**: أي إلى الاجتهاد لا إلى ما يتبعه. قال شيخنا الشهاب: لأن الضم إلى المتبوع أولى منه إلى التابع ولأن اتحاد مرجع الضمائر أولى ا هـ.

قوله: **(المفتتح)**: قال شيخنا الشهاب: بيان لأن ضمه إليه بسبب افتتاحه بمسئلة مما يتبعه ا هـ. وأقول: ويحتمل أن يقال: بيان لأن تأخير هذا المضموم عما يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم معللاً بالافتتاح المذكور كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء في «وما ضم إليه» عائدة لما يتبعه ويوجه هذا الضم بالافتتاح المذكور. ثم قال شيخنا: واعلم أن مفتتح الشيء منه فكون المسئلة المذكورة من علم الكلام تغليباً إذ هي من مسائل الفقه قطعاً ا هـ. وأقول: ما ذكره من أن مفتتح الشيء منه كلياً ممنوع فقد صرح النووي في ذكرهم افتتاح خطبة العيد بالتكبير بأن التكبير ليس منها وأن الشيء قد يفتتح بما ليس منه.

قوله: **(الكلام في المقدمات)**: أقول: يحتمل أن يكون الكلام مبتدأ، إما بمعنى التكلم خبره إما «في المقدمات» سواء كانت بمعنى الألفاظ أو المعاني على أن «في» للسببية والمعنى التكلم الآن كائن في شأن المقدمات وبسبب بيانها، وإما محذوف وفي «المقدمات» صلته والمعنى التكلم في المقدمات أي في شأنها وبسبب بيانها الآن أي كائن الآن، وإما بمعنى المتكلم به خبره

....

«في المقدمات». فإن حملت المقدمات على المعاني ففي الظرفية ما تقدم في الكلام على قوله «وسبعة كتب» في المقصود بالذات وإن حملت على الألفاظ كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه، ويحتمل أن يكون خبراً عن محذوف أي هذا الكلام في المقدمات فهذا إشارة إلى الكلام إما بمعنى التكلم فالكلام المذكور بمعنى المتكلم «وفي المقدمات» صلته، أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذي يراد الآن هو التكلم في شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه في ذلك، وإما بمعنى المتكلم به فالكلام المذكور كذلك «وفي المقدمات» حال منه أو صلة له لأن فيه معنى الفعل فيجوز تعلق الظرف به، والتقدير هذا المتكلم الآن هو المتكلم به في شأن المقدمات وبسبب بيانها أو هو المتكلم به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حينئذ ما تقدم. هذا إن حملت المقدمات على المعاني، فإن حملت على الألفاظ فالمناسب في قوله «في المقدمات» هو الحالية دون الصلية وفي الظرفية أيضاً ما تقدم فليتأمل فإن بعض هذه الوجوه لا يخلو عن تكلف.

قوله: **(افتتحها بتعريف أصول الفقه)**: **أقول**: فيه أبحاث: أحدها قال شيخنا العلامة: الضمير يرجع للمقدمات، فلو قال افتتحه وأعاد الضمير على الكلام كان أوضح لأن المفتتح بتعريف أصول الفقه هو الكلام في المقدمات ا هـ. وأقول: التعريف من جملة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح، فتأنيث الضمير للإشارة إلى بعضية التعريف منها وإنه ليس هناك إلا المقدمات التي منها التعريف لا شيء آخر مفتتح بالتعريف كما يتوهم من تذكير الضمير، فما صنعه الشارح أولى إن لم يكن واجباً. فإن قلت: قد تقدم أن المفتتح به الشيء، قد لا يكون منه فتأنيث الضمير لا يدل على بعضية التعريف. قلت: الظاهر والمتبادر من المفتتح به الشيء أنه منه وأما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف للظاهر والمتبادر. ثانيها أن المقدمات عبارة عن الألفاظ على ما صرح به كلام السعد السابق في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها جزءاً من الكتاب الذي هو عبارة عن الألفاظ على ما هو المختار فيه، وحينئذ فالمناسب لذلك كون المفتتح به الذي هو بعض منها لفظاً أيضاً، وقد تقدم أن التعريف من أبعاضها، فإن أريد به اللفظ فواضح أو المعنى كان على حذف المضاف أي افتتحها بلفظ تعريف أصول الفقه، فإن جعلت المقدمات عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا إشكال. ثالثها أنه ينبغي أن يكون المراد افتتحها بتعريف أصول الفقه مع معرفه ـ بفتح الراء ـ وهو أصول الفقه بدليل أنه لم يمهد ذكر التعريف وحده لعدم إفادته حينئذ، وبدليل أنه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا اصطلاحاً إلا أنه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة إلى ما يقال لا بد من حمل الافتتاح على العرفي لأنه لم يفتتح حقيقة بتعريف الأصول بل ـ بالمعرف ـ أي بفتح الراء ـ الذي هو أصول الفقه وذلك لأنه إذا كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي.

طالبه بما يضبط مسائله الكثيرة ليكون على بصيرة في تطلبها إذ لو تطلبها قبل ضبطها لم

قوله: (ليتصوره طالبه): أقول: لقائل أن يقول هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن أصول الفقه الذي هو المعرف وإن كانت داخلة في الكتاب وإنما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي هي أصول الفقه به، ويمكن أن يجاب بأن طلب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن يتصوره أولاً ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضاً، فقوله «ليكون على بصيرة في طلبه» أي المستتبع لطلب ما ينفع فيه، أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما ينفع فيه، وبأن افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه.

قوله: (مسائلة الكثيرة): أقول: قيد بالكثيرة إشارة إلى دفع ما يقال لا حاجة في طلب مسائله إلى تصوره بتعريف إذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريفه بأن تعدله واحدة واحدة وتميز له نوع تمييز كأن يقال له مسائل الفن هي مسئلة كذا ومسئلة كذا وهكذا إلى آخرها، فإشارة إلى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك الطريق وتحوج إلى التصور بالتعريف وفيه نظر، لأن الوصف بالكثرة لا ينافي الإمكان بل ولا يقتضي المشقة كلياً فإن الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العدد ممكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها إلا أن يجاب بأن المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة جداً لا سيما مع تكثر المسائل من كل فن على مر الدهور بحيث لا تقف على حد. بقي ههنا بحث آخر وهو أنه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه كما لا يخفى إلا أن يجاب بأن ذلك في معنى تصوره بتعريفه إن لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فليتأمل.

قوله: (ليكون على بصيرة في تطلبها): أقول: لقائل أن يقول إن أراد بصيرة ما فهي لا تتوقف على التعريف بل تتحقق بغيره أيضاً كما يعلم مما سأحكيه عن السعد أو كمال البصيرة فهي لا يكفي فيها مجرد التعريف كما يعلم مما أذكر أيضاً. قال السيد في حواشي شرح الشمسية: واعلم أن الواجب على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجه وإلا لامتنع الشروع فيه بدونه، وأما تصوره برسمه فإنما يجب ليكون في شروعه على بصيرة وليعتقد أن لذلك العلم فائدة مخصوصة تترتب عليه، سواء كان ذلك الاعتقاد جازماً أو لا، مطابقاً للواقع أو لا. وأما الاعتقاد لما هو فائدته وغرضه في الواقع فإنما يجب لئلا يكون سعيه مما يعد عبثاً على ما مرّ وليزداد سعيه في تحصيله إذا كانت تلك الفائدة مهمة له، وأما معرفته بأن موضوع العلم أي شيء هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في الشروع إلى أن قال: فقد تحققت بما تقرر أن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء: أحدها تصور العلم بوجه ما أو برسمه، وثانيها التصديق بفائدته، وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه. والأولى أن تجعل مباحث الألفاظ أيضاً من المقدمة لتوقف استفادة العلم وإفادته على معرفة أحوال الألفاظ، وقد يجعل من المقدمة أيضاً

يأمن الوقت ما يرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال **(أصول الفقه)** أي الفنّ المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه إذ الأصل ما يبنى عليه غيره **(دلائل الفقه الاجمالية)**

بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والإشارة إلى مسائله إجمالاً، فهذه تسعة أمور ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تميزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه، وواحد منها متعلق بطريق استفادته أعني مباحث الألفاظ ا هـ. ويمكن أن يجاب بأن المراد ليكون على فرد معين من البصيرة وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبأن المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة، وبأنا لا نسلم أن كون التصور بالتعريف لأجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه حصولها به أما التوقف فلا.

قوله: **(إذ لو تطلبها قبل ضبطها)**: أي قبل ضبطه إياها بأن يتصور ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا أثر لما قد يقال إن مجرد ضبطها لا يقتضي تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه إلا من المذكور.

قوله: **(أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها)**: فيه أمور: الأول قال الكوراني: اعلم أن حقيقة كل علم مسائله ثم قال: قد تقرر في غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة: الأول إدراك الشيء، والثاني ملكة تحصل للمدرك بعد الإدراك وبعد ملاحظته للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلاً بالفعل كالنحوي مثلاً فإنه بعد ادراك مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل إدراك تلك المسائل النحوية، ثم إذا توجه بالفعل إلى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث له حالة أخرى تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علماً إجمالياً، والذي ينشأ منها علماً تفصيلياً. وتارة يطلق على الأصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد، فإن لفظ أصول الفقه وضع بإزاء العلم الباحث عن أحوال الأدلة السمعية التي هي موضوع علم الأصول أو هي مع الأحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ إلى إضافة العلم إليه إلا بياناً وتوضيحاً، فلما قال «دلائل الفقه إجمالاً» أي من حيث العلم بها إذ لا يقول ذو مسكة إن الدلائل الإجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها نفس الفن والعلم الخاص المدون، فإذا تقرر هذا فنقول: من زاد في التعريف لفظ المعرفة كما فعله البيضاوي أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال: والدلائل الإجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها على المسائل الفقهية إلى أن قال: فتلك الدلائل الكلية أبداً، إما أن نجعل كبرى الشكل الأول أو مقدماً في القياس الاستثنائي. ثم قال: ثم المختار في تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن الحاجب، لأن العلم يستعمل في الكليات والدلائل المذكورة كلية على ما حققناه بخلاف المعرفة فإنها تستعمل في الجزئيات. ثم قال في قول المصنف«وقيل معرفتها»: قد عرفت أنه الحق. وقال بعض الشراح هنا كلاماً يقضي منه بالعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولاً واختاره هو الأولى لقربه من معناه اللغوي إذ

....

الأصول لغة الأدلة وفساده من وجوه. الأول أنك قد عرفت أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علماً مدوناً. الثاني أن قوله «إذ الأصول لغة الأدلة» غلط فاحش لأن الأصول جمع أصل والأصل ما يبنى عليه غيره كالجدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل للمدلول إذ الابتناء أعم من الحسي والعقلي، فالدليل من جملة ماصدقات الأصل لا أنه وضع له لغة إذ الألفاظ إنما توضع للموضوعات كالإنسان فإنه موضوع للحيوان الناطق لا لزيد وعمرو وبكر وإن صدق عليها. الثالث لو كان الأمر كما زعم فلا معنى للقرب إذ الأصول إذا كانت لغة الأدلة ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فالقرب بماذا يعتبر إذ الشيء لا يقرب من نفسه ومفاسد قلة التأمل أكثر من أن يحيط بها نطاق البيان. ومن قال من المحققين إن الأصول يجوز إبقاؤه على معناه اللغوي أراد بالأصول جميع ما يحتاج إليه الفقه من الأدلة السمعية والاجتهاد والترجيح إذ المجموع هو الذي يبنى عليه الفقه لا الأدلة وحدها على ما توهمه المصنف. ا هـ كلام الكوراني.

وأقول: حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشارح المحقق المحلي فإنه الذي أراد بقوله «وقال بعض الشراح» ولعمر الله إنه لا منشأ لاعتراضه هذا إلا قلة تدبره وفساد تأمله، وإنه الحقيق بما تهور به من قوله «ومفاسد قلة التأمل الخ». وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم لا يطلق على الدلائل الاجمالية إلا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الأول وتضعيف الثاني، وجوابه أنه إن أراد أن إطلاق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه إطلاق العلم على نفس معرفة الدلائل الإجمالية فيكون المراد بالدلائل الإجمالية من حيث معرفتها هو نفس معرفتها فهو ممنوع، وكلام الأئمة صريح في رده وأن العلم يطلق على القواعد نفسها، وإن كان ذلك الاطلاق مشروطاً بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الأئمة كحواشي المطول للسيد في الكلام على تعريف علم المعاني وحواشي المختصر لشيخ الإسلام حفيد السعد في الكلام على ما ذكر تراه صريحاً فيما قلناه، ولولا مزيد الإطالة لنقلناه وبيناه. وعبارة شيخنا الشريف في شرح الفوائد لفظ العلم بل سائر أسماء العلوم كالنحو والمعاني تطلق على ثلاثة معان على المشهور المسائل وإدراكاتها أي التصديقات بها وملكة استحضارها أي قوة حاصلة من تكرر إدراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب، كذا قرروه. والحق أن كونه من التكرر غالبي واللازم حصولها بعد الإدراك أو معه ثم قال: وفسر العلم في تعريف الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو بكسب، وقيل إنه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة إلا أن فيه خفاء. ثم إن المحقق ـ يعني السيد ـ قال: اسم كل علم موضوع بإزاء مفهوم إجمالي هو حده الاسمي وحده الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابقي ومسماه الحقيقي أي وهو المفهوم الاجمالي المذكور آنفاً كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس إلى حقيقته، فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعد المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم يصدق عليها.

....

ا هـ المقصود نقله من كلامه وهو نص قاطع على أن إطلاقه على القواعد ليس معناه ما ذكر وإن سلم أنه يطلق على نفسه القواعد لكن لا بد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق، ومن أين له أنه الحق فإنه لم يأتي على ذلك بحجة فضلاً عن برهان، وقد صرح شيخ الإسلام حفيد السعد في حواشي المختصر بأن الظاهر إطلاقه على القواعد لأنه أشيع في العلوم المدونة.

وأما اعتراضه على المحقق المحلي ففي ترجيحه القول الأول بأنه أقرب إلى المعنى اللغوي إذ الأصول لغة الأدلة، فأما نسبة هذا الترجيح إلى المحقق حيث نسب إليه أنه قال «إن ما ذكره المصنف أولاً واختاره هو الأولى لقربه من معناه اللغوي إذ الأصول لغة الأدلة» فهي نسبة باطلة مع ما فيها من التحريف فإن العجيب المحقق لم يدع أن ما ذكره أولاً واختاره هو الأولى وإنما حكى ترجيح الأول بدليله عن المصنف بقوله«ورجح المصنف الأول بأنه أقرب الخ» وقد صرح المصنف في منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه إلا مجرد حكايته، وكأنه بل الظاهر أنه لم يدرك أن قوله «ورجح المصنف الأول» حكاية عن المصنف مع صراحته في الحكاية عنه بل توهم مع ذلك أنه من عنديات الشارح وهذا من المصائب. وأما دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبئة عن فساد نظره والوجوه التي احتج بها وجوه قبيحة لا منشأ لها إلا الوهم. أما الأول فلأن ما ذكره من أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى تصير علماً مدوناً، إن أراد به أن الدلائل المذكورة إنما تصير علماً مدوناً باعتبار تعلق العلم بمعنى أن العلم هو تعلق العلم بها فهو ممنوع بل هي في أنفسها علم، وإن كان ذلك مشروطاً بملاحظة كونها معلومة كما تقدم بيان ذلك بما فيه مقنع للعاقل، وإن أراد أنها بنفسها تصير علماً لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه بهذا الوجه على ما زعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر، وكأنه لم يعرف الفرق بين الأمرين فإنه قد يشتبه على من لا يحسن التأمل. وأما الثاني فلأن دعواه الغلط الفاحش من تهوره القبيح وغلطه الفاحش وذلك لوجوه: الأول أن المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة أن الأصول الأدلة ومجرد إثبات أن الأصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء لا ينفي ما ذكره لجواز أن يكون له في اللغة معنى آخر وهو ما ذكره، وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه على أن عدم نقل غيره لذلك غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط الفاحش إلى مجرد ما اشتهر من أن الأصل في اللغة ما يبتنى عليه الشيء من الخطأ الفاحش. والثاني أنه يجوز أن يريد بكون الأصول لغة الأدلة أن مما صدقاتها الأدلة. غاية الأمر أن في العبارة نوع مساحة لا يتحاشون عن مثلها فيرجع النزاع حينئذ إلى المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مساحة فيها اعتيد مثلها مع اشتهار أن المناقشة في العبارة ليست من دأب المحصلين، فكيف يصح لذي عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاحش؟ والثالث أنه يجوز أن يريد بالأصول في قوله «إذ الأصول لغة الأدلة» الأصول المضافة إلى الفقه لا مطلقاً فتكون «أل» في «الأصول»

....

للعهد ولا إشكال في أن الأصول المضافة إلى الفقه لغة الأدلة بمعنى أن حقيقتها وذاتها لا مفهومها هي الأدلة لأنها في اللغة ما يستند إليها الفقه ولا معنى لمستنده إلا أدلته، ولهذا قال في التلويح: فههنا يحمل أي الدليل على المعنى اللغوي وبالإضافة إلى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم أن الابتناء عقلي فيكون أصول الفقه ما يبتنى هو عليه ويستند إليه ولا معنى لمستند العلم ومنشئه إلا دليله انتهى. فمعنى قولنا «إذ الأصول لغة الأدلة إذ حقيقة الأصول المضافة إلى الفقه وذاتها لغة الأدلة فهل مع ذلك يسوغ التهور على الأئمة ودعوى الغلط عليهم ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ [النور: ٤٠] نعم لقائل أن يقول: ما يستند إليه الفقه لا ينحصر في الأدلة بل معرفتها أيضاً مما يستند إليه. والجواب ما قاله بعضهم في حواشيه على حواشي العضد للسيد إن ابتناء المطالب أصالة إنما هو على المعلوم لأنه الموصل، وأما على العلم به فبالتبع، فإذا أطلق الأصول يتبادر ما يبتنى عليه أصالة وهو المعلوم انتهى، وأما الثالث فلأن قوله «فلا معنى للقرب» لا منشأ له إلا الغلط والغفلة عن كون الأدلة التي هي المعنى اللغوي أعم من أدلة الفقه الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي لشمولها غيرها كأدلة الفقه التفصيلية وتوهمه أنهما متحدان فاعترض بأنه لا يتصور القرب حينئذ لأن الشيء لا يقرب من نفسه وهذا خطأ ظاهر، بل المعنى اللغوي أعم من الأدلة الاجمالية التي هي المعنى الاصطلاحي، وحينئذ فإطلاق الأصول على الأدلة الاجمالية أقرب إلى المدلول اللغوي من إطلاقها على معرفتها لأن الأدلة الاجمالية من افراد مطلق الأدلة بخلاف معرفتها، وفرد الشيء أقرب إليه من معرفته، فاعتبار الأقربية هنا في غاية الصحة لا غبار عليه ولكن مفاسد قلة التأمل ولا سيما إذا انضم إليها مزيد الانحراف والمصدورية مما يضيق عنها نطاق الحصر.

فإن قلت: هذا الجواب لا يصح لأنه وإن كان الأصول لغة الأدلة إلا أن أدلة الفقه من أفراد الأدلة فهي من جملة الأفراد الموضوع لها لفظ الأصول، وحينئذٍ فلا أقربية لأنها تقتضي الخروج عن الموضوع له وليس كذلك. قلت: لا خفاء في أنه لم يعتبر في الموضوع له لغة خصوصيات الأفراد فأدلة الفقه الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة في المعنى الاصطلاحي ليست من الموضوع له حتى لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازاً كما يعلم من كلام الشارح في بعض المواضع الآتية فهي باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف في تصحيح الأقربية. فإن قلت: أيضاً: هذا الجواب إنما يظهر لو أريد بالدلائل ما هو الظاهر منها لكن آل الحال إلى أن المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سيتبين قريباً وحينئذ لا يظهر الجواب. قلت: بل يظهر أيضاً حينئذ فإن تلك المسائل الكلية أدلة أيضاً كما اعترف بذلك هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه «والدلائل الاجمالية هي القضايا الكلية التي يستدل بها على المسائل الفقهية الخ» على أنه لو سلم أنها ليست أدلة ثبتت الأقربية أيضاً لظهور أن المسائل الباحثة عن أحوال الأدلة أقرب إلى الأدلة من التصديق بتلك المسائل لأن

....

تعلق ذلك التصديق بالأدلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فإنه لا واسطة، وما يكون متعلقاً بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقاً بها فليتأمل.

فإن قلت: التعبير بأقرب يقتضي ثبوت أصل القرب للمعرفة فأي قرب لها منها؟

قلت: لما لم تكن أجنبية منها بالكلية بسبب تعلقها بها كان لها قرب منها قطعاً بخلاف ما ليس متعلقاً بها من الأمور المناسبة لها وغيرها. والأمر الثاني أن الكمال بعد أن بين أن كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على المعلومات وتارة بإزاء إدراك تلك المعلومات قال: فقول المصنف في منع الموانع أن التعريف الأول هو الصواب لكونه أقرب إلى المدلول لغة منتقد إذ كل منهما صواب انتهى. ويجاب بأن المصنف أراد بالصواب الأولى لامنع الثاني بدليل تعبيره بأنه أقرب الدال على قرب الآخر وقد بيناه فيما سبق وبدليل استناده في منع الموانع إلى قول والده في شرح المنهاج ما نصه: والأولى جعل الأصول للأدلة والفقه للعلم لأنه الأقرب إلى الاستعمال اللغوي انتهى. إذ تعبيره بالأولى يدل على صحة الآخر أيضاً، وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الأولى في عبارات الأئمة كالسعد كما نبه عليه شيخنا الشريف، وقد علمت مما تقدم أن ما يطلق عليه كل واحد من اسماء العلوم لا ينحصر فيما ذكره الكمال. والأمر الثالث أن دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقيس، ويجاب بأنه يحتمل أنه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح إمام الحرمين بأن الدليل يسمى دلالة وجمع فعالة على فعائل مقيس. والأمر الرابع ما خطر ببالي وهو أن فن أصول الفقه، إما المسائل كما هو المراد من التعريف الأول وإن لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح وستأتي الإشارة إليه، وإما التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثاني وإن لم تتضح فيه عبارتهما أيضاً والمسائل يجب أن تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك المحكوم عليه في الكلية كل فرد من أفراد الموضوع لا مفهوم الموضوع وإنما هو آلة لملاحظتها كما تقرر في محله وسيأتي في مبحث العام كلام فيه، وحينئذ يمتنع أن يكون المحكوم عليه في سائل الأصول مفهوم الموضوع من حيث هو وإلا لم تكن كلية بل طبيعية بل يجب أن يكون المحكوم عليه فيها أفراد الموضوع وإن لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقرر، ويلزم أن يكون المطلوب بيان أحوال الأفراد التي هي الأدلة التفصيلية وأن يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الأدلة التفصيلية أو التصديق بتلك المسائل مثلاً قولنا الأمر للوجوب مسئلة من مسائل أصول الفقه والمحكوم عليه فيه أقيموا الصلاة آتوا الزكاة إلى غير ذلك لا مفهوم الأمر لكنه جعل آلة لملاحظة تلك الأفراد، فكيف يصح قولهم «أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها» لأن المراد به قطعاً ليس تلك الدلائل أنفسها في الأول ولا معرفتها في الثاني ضرورة أن الدلائل أنفسها موضوع العلم، ومعرفة الدلائل أنفسها هي تصورها وكل منهما لا يمكن أن يكون نفس العلم، بل المراد في الأول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل. وفي الثاني التصديق بتلك المسائل وقد علمت أنه يجب كلية المسائل وأن المحكوم عليه في الكلية أفراد

....

الموضوع لا مفهوم الموضوع من حيث هو بل مفهومه آلة لملاحظتها، وكيف يصح قول الشارح الآتي الموضوع لبيان ما يتوقف عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب أن يكون موضوعاً لبيان ما يتوقف عليه من الأدلة التفصيلية أي للمسائل الباحثة عن أحوال ما يتوقف عليه من الأدلة التفصيلية أو لمعرفة تلك المسائل أي التصديق بها اللهم إلا أن يجاب بمنع اشتراط كلية المسائل كما هو صريح قول الشارح السابق «ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة أن الله موجود الخ». إلا أن يؤول ذلك أو بتأويل كلامهم هنا بأن يحمل التقييد بالاجمالية على مجرد وجوب كون البحث عن الأدلة على وجه كلي بأن لا يقع التفصيل عنواناً في شيء من المسائل نحو «أقيموا» للوجوب وإن كان هو المبحوث عنه بالذات، وعلى هذا فقول الشارح «فليست أصول الفقه» معناه ليست من حيث البحث عنها على التعيين بأن يقع تفصيلها عنواناً للبحث عنها لا مطلقاً أصول الفقه والأوضح أن يقال: إن في التفصيلية جهتي إجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى دون الثانية مثلاً «اقيموا الصلاة» فيه جهة إجمال وهو كونه أمراً مثلاً وجهة تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها، فالبحث عنه في هذا الفن باعتبار الجهة الأولى لا باعتبار الثانية. ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بما يوافق ذلك فقال: ليس بين الاجمالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار إذ هما شيء واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له جهة إجمال هي كونه أمراً وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصاً وهو إقامة الصلاة، فالأصولي يعرف الدلائل من الجهة الأولى والفقيه من الثانية ا هـ.

قوله: (المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه): أقول: هذا ظاهر في أنه علم لا اسم جنس، وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما سيتلى عليك. قال في منع الموانع: وههنا بحث شريف وهو أن هذه الأسماء الموضوعة للعلوم كالفقه والأصول والنحو والطب، هل هي مما صار علماً بالغلبة أو هي من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان قال: والثاني أقوى لأن العلم بالغلبة يتقيد أي غالباً بما إذا كان معرفاً بـ«أل» كالعقبة أو بالإضافة كابن عمر [ونحن نجد في العرف أنه لو قال القائل فلان يعرف فقهاً ونحواً وطباً فهم منه معانيها الخاصة، فدل على أنها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الأربع. قال: ثم إذا ثبت أنها منقولة فهي اسماء أجناس لا اعلام أجناس لوجهين: أحدهما أنها تقبل الألف واللام ولو كانت أعلاماً لما قبلتها، والثاني أنه قد ثبت ذلك في دابة إذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها. هذا كلامه في منع الموانع وفي كلام الوجهين المذكورين لنفي العلمية نظر لا يخفى، نعم بما أورده من الأمثلة وتعميمه البحث يعلم ما في اقتصار الكمال على نقله اختيار والده في لفظ أصول الفقه ورده عليه الوجه الأول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير إضافة وليست العلم إنما العلم المركب الإضافي ولا تدخلها اللام. وقال السيد: هو يعني لفظ أصول الفقه من أعلام الأجناس لأن علم أصول الفقه كلي يتناول أفراداً متعددة إذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصاً وإن

أي غير المعينة كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي والإجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة. والثاني بأنه للحرمة كذلك والباقي بأنها حجج وغير ذلك

اتحد معلوما هما، ولما احتيج إلى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علماً للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له] ا هـ. يعني أن المتعارف عند أهل اللغة هو أن المركب إذا نقل ينبغي أن ينقل إلى المعنى العلمي ويجعل علماً. قال بعضهم: هذا صحيح لكنه غير مطرد في اسماء العلوم والكتب، والوجه المطرد أن كل عرض علماً كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حداً لا يمكن تعدده إلا بتعدد محاله فقد قوي شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا: إنه لا يجد كهو فألحقه أهل العرف به وجعلوا اللفظ الموضوع بإزائه علماً. واعترض قوله على ما عهد في اللغة بأن الصواب في العرف إذ النقل في اللغة غير معهود إلا أن يراد في نقل اللغة. وردّ بما في التلويح أن الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وظاهر أنه منقول إليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البدائع حيث قال: الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسماً للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن. وفي شرح الفوائد لشيخنا الشريف: واعلم أن أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق وضعت لأنواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو، وقد تجعل أعلام شخص باعتبار أن المتعدد باعتبار المحل يعد عرفاً واحداً، وهذا إنما يتم إن لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي كما مر فيندفع ما قيل إنها جزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على أنهم صرحوا بأن الماهية التي يتميز أجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الأجزاء لا الجنس والفصل ومثل ذلك جاز في الجزئي فيشبه التعريف فتدبر ا هـ. يعني يمكن بيان أجزائه المتميزة في الوجود فيمكن أن يسمى بيانها حداً أو رسماً لمشابهة الحدّ أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد أنه حدّ حقيقي لاختصاصه بالكليات بالاتفاق فلا تغلط. كذا كتب بحاشية المقام.

قوله: (كمطلق الأمر الخ): أقول: هو على حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الأمر المبحوث عنه بأنه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها مطلق الأمر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الأمر الشائع الذائع وقرينته ههنا قول المصنف السابق الآتي من فني الأصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه أن «من» للبيان فغاية ما في الباب أن في عبارته تسامحاً قامت عليه قرينة ومثله مما لا غبار عليه، وذلك لأن الدلائل الاجمالية يجب أن يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لأنها التي يمكن أن تعدّ من معاني العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فلم يعدّ من معانيها بل هو موضوع الأصول على ما سيأتي. فقول المصنف دلائل الفقه الاجمالية إما أن يكون أراد به نفس المسائل التي هي القواعد الكلية كما تقدم، وإما أن يكون على حذف المضاف أي كمسائل الدلائل الاجمالية أي المسائل الباحثة عن أحوالها، وبهذا يندفع ما أورده الكمال على تمثيل الشارح المذكور وما أورده شيخ الإسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية

مما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة. فخرج الدلائل التفصيلية نحو﴿أقيموا الصلاة﴾ ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان، والإجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما، وقياس الأرز على البرّ في امتناع بيع بعضه ببعض إلا مثلاً بمثل يداً بيد كما رواه مسلم. واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها فليست أصول الفقه. وإنما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل

فإن كلاً منهما بنى إيراده على الحمل على ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للمراد، وقد اختلفوا في موضوع أصول الفقه؛ فعند الجمهور أنه الأدلة الشرعية لأنه يبحث فيه عن أعراضها الذاتية وموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن ذلك، والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا «الكتاب يثبت الحكم» أو على أنواعه كقولنا «الأمر يفيد الوجوب» أو على أعراضه الذاتية كقولنا «العام يتمسك به في حياته عليه الصلاة والسلام» أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا «العام المخصوص حجة فيما بقي». وعند بعضهم هو الأدلة الشرعية والأحكام وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك أي كالمرجحات فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من تلك الحيثية. وعن المولى التفتازاني أنه قال: وظني أنه لا خلاف في المعنى لأن من جعل الموضوع الأدلة جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من حيث الثبوت راجعة إلى أحوال الأدلة من حيث الإثبات تقليلاً لكثرة الموضوع بالذات فإنه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة أحوال الأدلة من حيث الإثبات راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الأحكام على ما قال الإمام الغزالي في كتاب معيار العلوم أن موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ومن جعل الموضوع كلا الأمرين أراد التوضيح والتفصيل ا هـ. فإن قلت: كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الأدلة والأحكام بهما وقيد الموضوع لا يكون محمولاً؟ قلت: لعل القيد صحة الإثبات والثبوت والمحمول نفسها على قياس ما قيل في موضوع المنطق بناء على أنه المعلومات التصوّرية والتصديقات، إذا تقرر ذلك فالدلائل الاجمالية في عبارة المصنف إن أريد بها نفس المسائل احتمل أن يوافق الجمهور في الموضوع وأن يوافق البعض فيه، وإن أريد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعين الاحتمال الأول فليتأمل.

قوله: (**فليست أصول الفقه**): أقول: يرد عليه أنه كان المناسب أن يقول فليست من أصول الفقه لأن المنفي كونها بعضاً منه لا كونها حملية. وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بأنه عبر بذلك على سبيل المقابلة للمعرف انتهى. ويمكن أن يجاب بأن كون الأصول هي الأدلة الاجمالية فقط وراءه احتمالان يحتاج إلى نفيهما: أحدهما أنه الأدلة التفصيلية فقط، والثاني كونه

(وقيل) أصول الفقه **(معرفتها)** أي معرفة دلائل الفقه الإجمالية، ورجح المصنف الأول بأنه أقرب إلى المدلول لغة إذ الأصول لغة الأدلة كما في تعريف جميعهم الفقه بالعلم بالأحكام لأنفسها إذ الفقه لغة الفهم **(والأصولي)** أي والمرء المنسوب إلى الأصول أي المتلبس

مجموع الاجمالية والتفصيلية، ولما أراد نفي الاحتمالين مع الاختصار عبر بما ذكره لصلاحيته لنفيهما جميعاً على معنى فليست أصولاً للفقه أي لا كلاً ولا بعضاً، ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نفي الاحتمال الأول ولا يخفى أنه تكلف. ويمكن أن يقال: إنما عبر بذلك إشارة إلى أنه على تقدير اعتبار التفصيلية يختص بها لعدم الحاجة حينئذ إلى اعتبار الاجمالية لأن إثبات الأحوال التفصيلية يتضمن إثباتها للاجمالية كما أن إثباتها للاجمالية يتضمن إثباتها للتفصيلية فلا حاجة إلى اعتبارهما جميعاً، فالمناسب أن يكون الاحتمال دائراً بينهما على سبيل الانفصال الحقيقي فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجمالية نفي كون التفصيلية هي الأصول لا نفي كونها من الأصول فليتأمل.

قوله: **(وقيل معرفتها)**: أقول: ينبغي أنه لم يرد بصيغة التمريض كالتصويب الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان أولوية الأول، وكثيراً ما يراد مثل ذلك من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من أن سائر أسماء العلوم تطلق تارة بإزاء المعلومات وأخرى بإزاء إدراكها، وحينئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما صواب إلا أن الأول أولى وبذلك يندفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الإشارة إلى كل ذلك.

قوله: **(والأصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها)**: اعترضه الكوراني فقال: هذا كلام قليل الجدوى لأن أصول الفقه إذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال، فبالضرورة من كان عالماً بتلك القواعد يكون أصولياً كما أن الفقه لما كان علماً باحثاً عن أفعال المكلفين من حيث الصحة والفساد فمن كان عالماً بالأفعال المذكورة من تلك الحيثية فهو فقيه بلا ريب، وكأنه احترز بذلك عن سبق الوهم إلى أن الأصولي من جمع القواعد ودونها لا من عرفها بعد التدوين لكنه بعيد جداً ا هـ. وأقول لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد إلا عدم الخبرة بهذا الكتاب ومقاصده وعدم إحسان التأمل، ولعمر الله إن مثله مما لا يليق صدوره من بعض حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدّى لشرح هذا الكتاب وللردّ على من صنفه وشرحه، وذلك لأن المصنف لما ذهب إلى أن الأصول هو الأدلة الاجمالية فقط وأخرج عنه طرق الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك أن يكون الأصولي هو العارف بالأدلة الاجمالية فقط، وإن لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب إلى أنه العارف بالأمور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى، فبالضرورة كان مضطراً إلى بيانه إذ لو سكت عنه لم يفهم إلا أنه العارف بالأدلة الإجمالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الأمر الواضح بأدنى نظر في الكتاب يسوغ لمن له

به (العارف بها) أي بدلائل الفقه الإجمالية (وبطرق استفادتها) يعني المرجحات المذكور معظمها في الكتاب السادس (و) بطرق (مستفيدها) يعني صفات المجتهد المذكورة في

أدنى عقل أن يزعم أن هذا الكلام قليل الجدوى ويحتج عليه بما ذكره، فما أكثر مفاسد عدم التدبر! نعم بقي أن لقائل أن يقول: كيف صح للمصنف أن يعتبر في مفهوم الأصولي وهو المنسوب إلى الأصول ما ليس من الأصول لكن هذا شيء آخر لا دخل له في اعتراضه كما هو معلوم، وقد يجاب عنه بأنه لما توقف عنده معرفة الأصول على معرفته وإن كان ذلك مردوداً كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده أن يعتبره في النسبة إليه وإن لم يكن منه.

قوله: (أي المتلبس به): قال شيخنا الشهاب: هذا التعبير إنما يظهر على التفسير الثاني للأصول إذ التلبس هو الاتصاف فيصح الاتصاف بالعلم دون الأدلة، وقد يجاب بأن التلبس بالشيء صادق بالخوض فيه والبحث في مسائله ا هـ. وأقول يوضحه أن الأدلة التي هي الأصول هي نفس المسائل والعلم بها تلبس بها لأن الملابسة المخالطة وهي أعم من أن يقوم ذلك الشيء المتلبس أو يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشيء، وقد ظهر من كلام الشيخ أن تفسير الأصولي بما ذكر جار على كل من تفسيري الأصول، وأن التلبس به عبارة في الواقع عن الاتصاف بمعرفته، ومن هنا يظهر أنه إنما لم يفسر الشارح الأصولي بالعارف بالأصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها بخلاف المتلبس لأن مفهومه أعم من العارف فساغ أن يفسره به من غير لزوم تكرار فليتأمل.

قوله: (يعني المرجحات): قال بعض مشايخنا ما حاصله: إنه لما كانت المرجحات في الحقيقة ليست طريقاً لاستفادة الاجمالية فإن المرجحات إنما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها، وإنما طريق استفادة الاجمالية هو النقل مثلاً عبر بـ«يعني» لخفاء هذا المعنى من اللفظ. وقال أيضاً في قوله الآتي «يعنى صفات المجتهد»: لما كان طريق الشيء ما يوصل إليه وليست الصفات المذكورة طرقاً للمستفيد ولا موصلة إليه عبر بـ«يعني» لخفاء المراد من اللفظ ا هـ. وهذا مبني على أن الشارح اصطلح على التعبير بـ«يعني» في تفسير المعنى الخفي من اللفظ وبـ«أي» في تفسير المعنى الواضح منه وهو شيء لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهمته من استقراء صنيعه ولا شك في ظهوره فيه، وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التفتازاني ونحوه من استواء الصيغتين حتى إنه كثيراً ما يعبر بـ«يعني» ف تفسير المعنى الواضح وبـ«أي» في تفسير المعنى الخفي كما هو ظاهر لمن له تتبع لكلامه وإلمام به، وقول بعض مشايخنا السابق أن طريق استفادة الاجمالية النقل مثلاً فيه نظر.

قوله: (وبطرق مستفيدها): أقول: فيه أمران: الأول أن الإضافة في قولنا «طريق كذا» إما إلى المفعول فالمراد بالطريق الموصل إليه، وإما إلى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به إلى المطلوب. وصفات المجتهد يصح أن تكون طريقاً للمجتهد بالمعنى الأول والمعنى الأمور

....

الموصلة إلى المستفيد أي من حيث استفادته أي الموصلة إلى استفادته والمصححة لها، والحاصل الأمور التي باتصافه بها يصح أن يستفيد فهي موصله إلى استفادته ومحصلة لها ويصح أن تكون طريقاً له بالمعنى الثاني لأنه يصل بها أو فيها إلى المطلوب من استنباط الأحكام، وعلى هذا المعنى الثاني قول شيخنا «أطلق الطرق على صفات المجتهد لأنه يتوصل بها إلى استنباط الاحكام من الأدلة» ا هـ. والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الأول كما هو ظاهر، ولا يخفى أن المراد بصفات المجتهد وبالمرجحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم. والأمر الثاني أن الكمال قال ما نصه: قول المصنف «ومستفيدها» عطف على «طرق» أي وبمستفيدها، وقول الشارح «وبطرق مستفيدها» تكلف أوقعه فيه ترك إعادة الجار وهو الباء الخ. وأقول: إن أراد بما زعمه من التكلف في تقدير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لأن غاية ما فيه العطف على المضاف إليه بحيث يكون المضاف متعلقاً بكل من المتعاطفين، وهذا مما لا نزاع في صحته وشيوعه ووقوعه في أفصح الفصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وإن أراد التكلف من جهة المعنى باعتبار أنه أطلق الطرق على صفات المجتهد وأنه لا يظهر كونها طرقاً فهذا ممنوع منعاً ظاهراً إذ لا معنى لطرق الشيء إلا الأمور الموصلة إليه، ولا شك أن إضافة الطرق إلى المستفيد تقتضي أنها طرق له وهو صحيح باعتبار وصف الاستفادة أي طرق لصحة استفادته وتأهله له، وأن صفات المجتهد أي قيامها به أمور موصلة لصحة استفادته وتأهله لها فهي طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح بهذه الحيثية إضافة الطرق إلى المشتق أي لصحة استفادته وتأهله لها كما أشار إلى ذلك الشارح بقوله «وبصفات المجتهد أي قيامها بالمرء الخ» فظهر أنه لا إشكال في صحة جعل تلك الصفات طرقاً للمستفيد من حيث استفادته أي لصحة استفادته وتأهله لها بل ولا تكلف في هذا المعنى، غاية الأمر أن فيه دقة وغرابة يتوهم منهما التكلف فيه فتأمل بلطف وإنصاف. وأما ما اختاره الكمال من العطف على المضاف فيرد عليه أن التقدير حينئذ العارف بمستفيدها وهذه العبارة تحتمل أموراً، فإنها تحتمل معرفة ذات المستفيد بأن يتصور أنه المجتهد أو يصدق بذلك ومعرفته من حيث استفادته بأن يتصوّر أنه يستفيد الأحكام من الأدلة أو يصدق بذلك، وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفته من حيث الصفات التي يتوقف تأهله للاستفادة على التلبس بها وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد الأولين فلا بدّ من غاية التكلف في حملها عليه. فإن قلت: مراد الكمال بالتكلف الذي نسبه للشارح التكلف في تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد. قلت: هذا التكلف إن لم ينقص عما لزمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه إلى ما اختاره فليتأمل.

قوله: (وبالمرجحات أي بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه): أي ما يدل عليه، إن قلت: لَمَ لم يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات ولم قال ابتداء وبالمرجحات حتى احتاج إلى قوله«أي بمعرفتها»،

الكتاب السابع ويعبر عنها بشروط الاجتهاد وبالمرجحات أي بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أي ما يدل عليه من جملة دلائله التفصيلية عند تعارضها، وبصفات المجتهد أي بقيامها بالمرء

ولم احتاج إلى قوله «أي ما يدل عليه» فإنه لا معنى لدلائل الشيء إلا ما يدل عليه؟ قلت: أما الأول فجوابه أنه وافق أولاً ظاهر المتن فإنه أضاف الطرق التي هي المرجحات إلى الاستفادة فاقتضى ظاهر هذه الإضافة أن استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق، ولما كان هذا الظاهر غير صحيح لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق إذ مجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة ما لم تتوسط معرفتها وإلا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لتحققها في نفسها مع الجهل بها مع أنه ليس كذلك قطعاً فسر المراد بقوله «أي بمعرفتها» فإن قلت: لو قالت ابتداء وبمعرفة المرجحات كفى وعلم أن كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة إلى ما فعله. قلت: لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة إلى مخالفة المتن فابتدأ بموافقة ظاهره ثم بين مراده، وأيضاً لو قال ابتداء ذلك ربما توهم أنه ليس المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن، وبهذا الذي قررناه يظهر أن قول بعض مشايخنا ولم يقل بمعرفتها الأخصر مما ذكر للإشارة إلى أن من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقده لئلا يعدّ مخالفاً له. وأيضاً فلو اقتصر على قوله «وبمعرفتها» لكان في المرجع إيهام لاحتمال أنه شروط الاجتهاد فتأمله. ا هـ غير حاسم. إذ لو عبر بقوله «وبمعرفة المرجحات» حصلت الإشارة المذكورة واندفع الإيهام المذكور وجميع ما تقرر سؤالاً وجواباً في قوله «وبالمرجحات أي بمعرفتها» يجري نظيره في قوله «وبصفات المجتهد أي بقيامها بالمرء الخ». وإنما لم يقل أي بقيامها بالمجتهد لئلا يلزم التكرار لأن المجتهد من قامت به صفات المجتهد، فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهد بمن قامت به صفات المجتهد، والفرق بين المقامين حيث اعتبر في المرجحات معرفتها وفي صفات المجتهد قيامها .لا معرفتها واضح. وأما الثاني فجوابه أن احتمال الإضافة في قوله«دلائل الفقه» لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره أحوج إلى ذلك التفسير دفعاً للإيهام.

قوله: (من جملة دلائله التفصيلية): قال شيخنا الشهاب: «من» في قوله «من جملة دلائله» تبعيضية لأنه إذ تعارضت الأدلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها على الفقه وهو البعض الراجح من تلك الأدلة المتعارضة، وإطلاق الدليل على المرجوح منها تغليب أو لأنه دليل لولا الترجيح ا هـ. وحاصله بيان أن الشارح أشار بذلك إلى أن المستفاد بالمرجحات ليس كل الأدلة بل التفصيلية، ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره، وأن الدليل المستفاد بالمرجحات هو أرجح الدليلين المتعارضين أو الأدلة المتعارضة، فالمرجحات تفيد أي الدليلين أو الأدلة عند التعارض هو الأرجح المقدم على غيره الذي يجب العمل به دون غيره، وأنه لا يحتاج إلى أن يجعل المراد أنه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلي بل المدلول الذي هو الحكم بل يجوز أن يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلي من حيث إنه دليل بأن يصح الاستدلال به والأخذ منه، وأن

يكون مستفيداً لتلك الدلائل أي أهلاً لاستفادتها بالمرجحات فيستفيد الأحكام منها ولتوقف استفادة الأحكام منها التي هي الفقه على المرجحات، وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكروها في تعريفي الأصول الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الإجمالية كما

المرجوح ليس دليلاً إلا بالتأويل السابق، ولا يخفى أن الراجحية والمرجوحية هنا قد تكون على الاطلاق كما في النسخ فإن الناسخ راجح على الإطلاق والمنسوخ مرجوح كذلك، وقد يكون من بعض الجهات كما في العموم والخصوص فإن الخاص راجح على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه، وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون ما زاد عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد هذا. ولقائل أن يقول: لفظ «جملة» من قوله «من جملة دلائله التفصيلية» مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم إلا أن يقال فهم التبعيض مع زيادة أقرب فليتأمل.

قوله: (فيستفيد الاحكام منها): قال شيخنا الشهاب بالنصب أي بنصب «يستفيد» عطفاً على استفادتها أي أهلاً لأن يستفيد الأدلة فيستفيد الأحكام منها، ولا يصح رفعه عطفاً على «يكون» لأن استفادة الأحكام ليس متفرعاً على كونه أهلاً لاستفادة الأدلة، وكذا يمتنع الاستئناف. نعم إن أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطفاً واستئنافاً اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب على تقدير إرادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعتبرة في العطف صحة الترتب أو أعم من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضاً مطلقاً فليتأمل.

قوله: (ولتوقف استفادة الاحكام منها التي هي الفقه): قال شيخنا الشهاب: فيه تجوز حيث أطلق الفقه الذي هو العلم بالأحكام الخ على الاستفادة التي هي سببه ومنشؤه اهـ. وأقول: لقائل أن يمنع التجوز بل استفادة الاحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسين لا يجب أن تكون للطلب. وقال شيخنا العلامة: جعل الاستفادة هي الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سيأتي من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أي بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل. ويجاب بأن المعنى ولتوقف التهيؤ لاستفادة الاحكام الخ اهـ. وأقول: الأولى تقدير التهيئة ليقع قوله «التي» صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة استفادة الاحكام أي تهيئته لاستفادة الاحكام التي هي أي تلك التهيئة الفقه الخ، أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الاستفادة والله أعلم.

قوله: (ذكروها في تعريفي الأصول): قال شيخنا العلامة: فيقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك، وفي كون المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر، لأن أصول الفقه إما القواعد وإما معرفتها، لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات

تقدم دون التفصيلية لكثرتها جداً. ومن المرجحات وصفات المجتهد وأسقطها المصنف كما علمت لما قاله من أنها ليست من الأصول وإنما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لأنها طريق إليه قال: وذكرها حيئنذ في تعريف الأصول كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا: الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولاً إلى آخر صفات المجتهد، وما قالوا الفقيه العالم بالأحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الإجمالية الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه كما قال من إسقاطها من تعريفي الأصول، وأنت خبير مماتقدم بأنها طريق

المجتهد لا أن المرجحات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه ا هـ. وأقول: مبنى هذا النظر كما صرحت به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك، وإنما المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم تحرير ذلك وبه يندفع هذا النظر وقوله عن أحوال تلك الأدلة التفصيلية. كذا رأيت عنه وصف الأدلة بلفظ التفصيلية، فإن صح عنه فهو مؤيد لما أوّلنا عليه كلامهم فيما سبق، وإن أمكن حمله على إرادة أنه باحث عن أحوال التفصيلية في ضمن الاجمالية فليتأمل.

قوله: (**الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه**): أقول: فيه مناقشة لأنه إن أراد بالأصول في قوله «ذكروها في تعريفي الأصول» اللفظ أي لفظ الأصول ففيه أن المعرف ليس لفظ الأصول بل معناه، وإن أريد به معناه ففيه أن الموضوع ليس هو معناه. ويمكن أن يجاب باختيار الثاني لكن مبنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه وليس كذلك، بل المراد به الجعل والتدوين واللام في «لبيان» ليست صلة الموضوع بل للتعليل، والمعنى المجعول والمدون لأجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتأمل.

قوله: (**الموافق لظاهر المتن**): أقول: إنما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر إشارة إلى احتمال تقدير مضاف قبل الضمير في استفادتها ومستفيدها أي استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها.

قوله: (**الذي بنى عليه ما لم يسبق إليه كما قال**): أقول: مجرد كونها طريقاً للدلائل الاجمالية لا ينافي كونها من الأصول لجواز أن يكون بعض الأصول طريقاً لبعض آخر منه، فكيف صح أن يبني على كونها طريقاً ما ذكر اللهم إلا أن يكون المراد أن المبني عليه ليس مجرد كونها طريقاً بل هو كونها طريقاً مع خروجها عن الأصول، ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقاً لا مدخل له فلا وجه لمجرّد ذكره فضلاً عن الاقتصار عليه في اللفظ، وكيف سلم له الشارح البناء ونازع في المبنى عليه، وهلا نازعه في نفس البناء اللهم إلا أن يكون ما صنعه

للدلائل التفصيلية وكان قَلْك سرى إليه من كون التفصيلية جزئيات الإجمالية وهو مندفع بأن توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للأحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك من حيث حصولها للمرء لا معرفتها والمعتبر في مسمى الأصولي معرفتها لا حصولها كما تقدّم كل ذلك. وبالجملة فظاهر أنّ معرفة الدلائل الإجمالية المذكورة في الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شيء من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الأصول، فالصواب ما صنعوا من ذكرها في تعريفيه كأن يقال: أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها، وقيل معرفة ذلك ولا حاجة إلى تعريف الأصولي للعلم به من ذلك. وأما قولهم المتقدّم الفقيه المجتهد

مبنياً على التنزل معه فليتأمل.

قوله: (وبالجملة فظاهر): قال شيخنا الشهاب: الفاء تدل على شرط مقدر أي إن أردت القول بالجملة فظاهر الخ. أقول: أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ. على حد ما قيل في نحو﴿وربك فكبر﴾ [المدثر: ٣] أن التقدير وأما ربك فكبر.

قوله: (كأن يقال): قال بعض مشايخنا: عبر بفعل الاستقبال أي يقال فيرد عليه أنه مثال لما صنعوا وهو ماضٍ لا مستقبل فيحتاج إلى أن يجعل التقدير، فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس إلا بصوابية مماثلة. وأقول: أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقوله «وصوابية الخ».

قوله: (وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها): قال شيخنا الشهاب: فيه نظر، إذ الطرق معناها عنده المرجحات وصفات المجتهد ولا شيء منها من أصول الفقه بل الذي منه القواعد المفيدة لمعرفتها أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين، نعم يصح ذلك إن فسرت الطرق بالقواعد المذكورة ا هـ. وأقول: قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق والمرجحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة قوله: (فالمراد به بيان لما صدق): أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم لأن مفهومهما مختلف. أقول: فيه أمران: الأول أن الظاهر أن لفظة «الماصدق» اصطلاحية للعلماء وأنها في هذه العبارة اسم لدخول «أل» عليها معرب فتكون مجرورة هنا، واستعملوا منها الفعل في نحو قولهم «ما صدق عليه كذا يصدق عليه كذا» أي الذات التي صدق عليها كذا يصدق عليها كذا، والثاني أن شيخنا الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه: فيه نظر لأنه غير دافع لما قدّمه عن المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد يعني بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ. لأنه تعريف إما للفقيه إن كان الضمير راجعاً إليه، وإما للمجتهد فينقل التنظير أي في قول المصنف كذكرهم الخ إليه. ثم اعلم أن بيان مفهوم اللفظ هو تصويره أي تحصيل صورته عند العقل وتصوير الشيء بذكر أجزائه الذاتية أو مرادفاته

....

التي تصورها تصوّره لكونها نفسه أو خاصته التي يلزم من تصوّرها تصوّره لأن حضور اللازم المساوي يستلزم حضور الملزوم، ولذلك قسموا تعريف الشيء إلى حقيقي وهو ما أنبأ عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للإنسان، ورسمي وهو ما أنبأ عن الشيء بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد، ولفظي وهو ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر. ولا خفاء في أن كلاً من التعريفين الأولين مفهومه مخالف لمفهوم المعرف، أما الأول فلقولهم الحدّ والمحدود غير مترادفين أي متحدي المفهوم لأن الحدّ يدل على المفرادت تفصيلاً والمحدود يدل عليها إجمالاً، وأما الثاني فظاهر ومعلوم أن الفقه المعرف بالعلم أي الظن بالأحكام الشرعية المكتسب عن دليلها الشرعي التفصيلي، والاجتهاد المعرف ببذل الوسع في تحصيل ظن بحكم شرعي متلازمان لا سيما إن أريد بهما التهيؤ لذلك كما سيجيء»، فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفاً رسمياً أي الفقيه هو الشخص الذي خاصته الاجتهاد، وكذا عكسه على حد الإنسان هو الضاحك سواء. فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصد به بيان المفهوم وأن اختلاف المفهوم لا يضر، وقد سرى ما قاله الشارح إلى بعض الأوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو وهم لأن المباين هنا ما لا يصح حمله بهو كقولنا «الإنسان هو الكتابة» ا هـ. وأقول: حاصله أمران: الأول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من أنهم ذكروا في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ، لأنه تعريف إما للفقيه إن كان الضمير عائداً إليه، وإما للمجتهد فينقل التنظير في قول المصنف كذكرهم الخ إليه والثاني أن مفهوم المعرف والتعريف واجب الاختلاف، سواء كان حقيقياً أو رسمياً، فلا يصح الاستدلال باختلاف المفهوم على أنه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفاً رسمياً لتلازم مفهوميهما. ويجاب عن الأول بأن التعريف للمجتهد ونقل التنظير إليه لا يفيد شيئاً لأن المذكور حينئذ في تعريفه مفهوم الاجتهاد لا ما يتوقف عليه. فإن قيل: مفهوم الاجتهاد ليس هو المذكور في ذلك التعريف بل هو بذل الوسع إلى آخر ما سيأتي هناك قلنا: الاجتهاد اصطلاحاً له معنيان: أحدهما المذكور في ذلك التعريف كما سنحققه هناك، وعن الثاني بوجهين: الأول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره منع ما قاله المصنف لكنه أورده بصورة الدعوى مبالغة، وحينئذ يكون قوله «لأن مفهومهما مختلف» من قبيل السند الغير المساوي وإبطال مثله لا يفيد كما تقرر في موضعه. والثاني أن يكون قد بنى ما قاله على الظاهر المتبادر في أمثال ذلك. غاية الأمر أنه حذف بعض المقدّمات لظهوره ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على من له إلمام به، وذلك لأن الظاهر المتبادر في مقام بيان الاصطلاحيات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية إذ لا فائدة معتداً بها في الاقتصار على بيانها، ومما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعاريف الواقعة في الاصطلاحيات إنما نحملها على أنها لبيان حقائقها الذاتية لا العرضية وإن كان محتملاً، فلو

وكذا عكسه الآتي في كتاب الاجتهاد، فالمراد به بيان الماصدق أي ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس بالعكس لا بيان المفهوم، وإن كا هو الأصل في التعريف لأن مفهومهما مختلف ولا حاجة إلى ذكره للعلم به من تعريفي الفقه والاجتهاد، فما تقدّم من أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالأحكام أي الخ. لذلك على أن بعضهم قاله تصريحاً بما علم التزاماً **(والفقه العلم بالأحكام)** أي بجميع النسب التامة **(الشرعية)** أي المأخوذة من الشرع

أرادوا في قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه لم يكن المناسب إلا بيان حقيقته الذاتية إذ لم يتعرضوا لبيانها في محل آخر لكنه لا يصح إرادة ذلك لاختلاف مفهومهما أي بغير الإجمال والتفصيل، وإنما ترك هذا القيد لظهوره ولأن التفاوت بالإجمال والتفصيل في حكم العدم حتى قيل بأن الحد والمحدود مترادفان ولا أثر لاختلافهما بالإجمال والتفصيل والتعريف الحقيقي لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما، وحينئذ فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم. فقوله «لأن مفهومهما مختلف» أي والمطلوب في مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الإجمال والتفصيل، فترك التصريح بذلك لظهور أنه المراد. وبالجملة فهذا معنى صحيح مليح يحتمله كلام الشارح بل لا شبهة عندي في أنه مراده، فإن زعم المعترض عدم احتمال كلامه له فبطلان ذلك الزعم مما لا يخفى، أو أنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه مما لا يفيد لرجوع اعتراضه حينئذ إلى المناقشة في العبارة وليست من دأب المحصلين، أو أن حمل كلامهم على هذا المعنى لا يفيد لاحتماله لغيره من إرادة التعريف الرسمي فهو مما لا يفيد أيضاً إذ يكفي في مطلوب الشارح ظهور كلامهم في ذلك المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك في أمثال هذا المطلوب فليتدبر.

قوله: **(وإن كان هو الأصل في التعريف)**: لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وأنه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفاً، وهذا إن وافق الاصطلاح في باب التعريف يلزم عليه أن لا يكون قوله «فالمراد به بيان الماصدق» دافعاً لكلام المصنف لأنه حيث كان تعريفاً وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لأنا نقول: أما الأول أعني كون ما اقتضته المبالغة موافقاً للاصطلاح أولاً فأمر سهل مع أنه يجوز أن يكون إطلاق التعريف عليه الذي هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته. وأما الثاني وهو لزوم ما ذكر فهو وهم قطعاً لأنه إذا أريد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة في بيان الفقيه أصلاً كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وإنما نبهت عليه لأنه توهم.

قوله: **(والفقه الخ)**: أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع إلى تعريفه الفقه لأن الفقه ليس من أصول الفقه، وأما ابن الحاجب وغيره فإنما عرفوه لأنهم ذكروا معنى أصول الفقه مركباً إضافياً لتوقف المركب على معرفة أجزائه فتعرضوا لتعريف طرفيه الأصول والفقه، ثم عرفوه لقباً بقولهم «هو العلم الخ» أو «هو أدلة الفقه الخ» فلهم داع إلى

المبعوث به النبي الكريم (العملية) أي المتعلقة بكيفية عمل قلبي أو غيره كالعلم بأن النية

تعريفه، والمصنف إنما عرفه باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار أجزائه المركبة ولم يتعرّض لتعريف الأصول الذي هو الجزء الأوّل اهـ. وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه فإنه لما كان بين الأصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس إلى بيانه عند التعرّض لبيان الأصول وتشوّقها إلى ذلك تشوقاً تاماً، وكفى بهذا داعياً في مثل ذلك وأبلغ منه أنّ أصول الفقه أي هذا اللفظ لما كان لقباً يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح، ولا شبهة في توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر وإلا فلا مدح بذلك الابتناء. ومن أقوى الطرق لتلك المعرفة تعريف ناسب كل المناسبة إيراد تعريفه عدا تعريف الأصول، ولا يخفى أن هذا من أقوى الدواعي إليه، ولا ينافي في ذلك كون المضاف إليه هنا بمعنى الأحكام دون معرفتها لأن كلاً منهما ينبني على الدليل وإن كان المراد بالمضاف إليه هنا الأحكام. فإن قيل: لم أشار إلى ابتناء المعرفة دون الأحكام؟ قلنا: لأن المبتنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات إنما هو المعرفة وإن كان مدلولها بالذات هو الأحكام.

قوله: (النسب التامة): قال شيخنا الشهاب: المراد بها هنا ما أفصح به التفتازاني عند قول التلخيص الكلام إما خبر أو إنشاء من قوله لأنه لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشيئين بالآخر بحيث يصح السكوت عليه، سواء كان إيجاباً أو سلباً أو غيرهما كما في الإنشائيات، وعند قوله قصد المخبر بخبره إفادة المخاطب، أما الحكم من قوله «والمراد بالحكم هنا» وقوع النسبة أو لا وقوعها اهـ. وقوله أولاً: «سواء كان إيجاباً أو سلباً» مراده به ثبوتاً أو انتفاء، وقوله ثانياً: «وقوع النسبة» مراده بالنسبة فيه النسبة الحكمية، والتقييد بالتامة احتراز عن التقييدية. ومن تأمل ما ذكرناه علم أن الوقوع واللاوقوع أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة في كلام الشارح والتفتازاني، ووصفان عارضان للنسبة الحكمية، فالنسبة الأولى غير الثانية بل هي عارضها فلا يصح تفسيرها بها كما يوهمه كلام بعضهم اهـ. وأقول: قضية ما ذكره أن العلم بالنسبة الإنشائية التي في الإنشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل.

قوله: (المأخوذة من الشرع): أقول يشمل الأخذ من صريحه بأن يصرّح بالنسبة والأخذ بالاستنباط منه ولا ينبغي التخصيص بالثاني كما يوهمه كلام شيخنا العلامة.

قوله: (أي المتعلقة بكيفية عمل): أقول: فيه أمور: الأول أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو متجه لأن الفقه يبحث أيضاً عن أحكام أعمال غير المكلف، فالظاهر أنّ العلم بها من الفقه. إذا يبين فيه أنه يمنع من المحرّمات كالزنا وشرب الخمر وأنه يؤمر بالطاعات كالصلاة فينبغي تعميم الكيفية لنحو المنع في قولنا: «زنا الصبي يمنع منه ويؤدب عليه» ولنحو الأمر والضرب في قولنا «صلاة الصبي يؤمر بها لسبع ويضرب عليها لعشر». والثاني أنه يخرج بالعمل

في الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من أدلتها التفصيلية) أي من الأدلة التفصيلية للأحكام فخرج بقيد الأحكام العلم بغيرها من الذوات والصفات كتصوّر الإنسان والبياض، ويقيد الشرعية العلم بالأحكام العقلية والحسية كالعلم بأن

ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة باستحالة الخمر خلاً والبيضة فرخاً، وباندباغ جلد الميتة بنفسه، وكالرق المانع من الإرث وصحة التصرف، والسفه المانع من صحة التصرف مع أنه يبحث عن أحكام ذلك، فالظاهر أنّ العلم بها من الفقه فيشكل إخراجها وستأتي زيادة على ذلك. والثالث أن من العجاب ما علق عن شيخنا العلامة من حمل كيفية العمل على صورته وهيئته حيث قال: ومن زادها ـ أي لفظ الكيفية ـ رأى أنّ العمل ذاته ليس متعلقاً للأحكام بل المتعلق هيئته المخصوصة كتقديم الإحرام ثم القراءة في الصلاة مثلاً اهـ. وهذا سهو وإنما الصواب أنّ المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمته أو غير ذلك كما يكاد أن تصرح به عبارة الشارح، ولهذا قال شيخنا الشهاب: مراده بها أي بالكيفية الوجوب والحرمة الخ. ويختص الحد بالعلم بالثبوت والانتفاء المأخوذين من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلاً الذي هو كيفية للعمل الواجب اهـ. وظاهره تخصيص الكيفية بالأحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما تقدم في الأمر الأول والثاني إلا أن يتكلف في رد الكيفية في تلك الأمور إلى تلك الأحكام. وقال بعض مشايخنا في قول الشارح كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة فالعمل هو النية أي القصد وكيفيته وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد، فالعلم بوجوب ذلك أعني الاعتقاد هو الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سيأتي اهـ. فالمتكلم يثبت الوحدة والفقيه يثبت وجوب اعتقاد الوحدة.

قوله: (من الذوات والصفات): قال شيخنا الشهاب: المراد بالذوات ما لو وجد في الخارج كان قائماً بنفسه فيدخل فيه الماهيات وإن كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فإنه لو فرض وجودها في الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الإنسان وبالصفات المعاني التي إن وجدت في الخارج لم تقم بنفسها فيدخل فيه صفات الباري سبحانه والأفعال والأمور الاعتبارية لكن قد يشكك في ذلك بأن الحكم من الصفات، ويجاب بأنا نسلم ذلك ولكن المراد أنه يخرج من الصفات ما عداه اهـ. أقول: أي وأما هو فداخل كما يصرّح به جعل جنس التعريف هو العلم به على أنّ العلم بالحكم قد يكون تصديقاً وحينئذ فهو داخل كما يصرّح به ما ذكر، وقد يكون تصوراً وحينئذ يجب خروجه كالعلم ببقية الصفات فليس الخارج من الصفات ما عداه دونه مطلقاً بل هو خارج أيضاً في الجملة فليتأمل.

قوله: (كتصوّر الإنسان والبياض): قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أنّ العلم في قول المصنف الفقه العلم الخ. شامل للتصوّر والتصديق، والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط وإلا فتصوّر الأحكام الشرعية بأي قيد يخرج. فإن قيل بقيد الاكتساب قلنا التصوّر قد يكتسب اهـ.

الواحد نصف الاثنين وأن النار محرقة، وبقيد العلمية العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقادية كالعلم بأن اللّه واحد وأنه يرى في الآخرة، وبقيد المكتسب علم اللّه وجبريل

وأقول: لمانع أن يمنع أنّ هذا التمثيل إشارة إلى ما ذكر بل العلم في عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرّح به قول الشارح الآتي «وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً الخ» فإنه صريح في أن المراد بالعلم هنا الظن، ومعلوم أن الظن ليس إلا من أقسام التصديق وحينئذ يخرج به تصور الأحكام، ولا ينافي ذلك أن مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذي هو من قبيل التصوّرات به أيضاً لأنه كما يخرج به يخرج بقيد الأحكام أيضاً، وآثر الشارح الثاني جرياً على ما هو الأنسب الأغلب من كون الاحتراز بالفصول دون الجنس ويمكن أن يسلم أن العلم في قول المصنف «والفقه العلم الخ» شامل للتصوّر والتصديق لكن الغالب أنّ العلم إذا أضيف إلى النسب وهي التي أريدت هنا بالأحكام أريد به التصديق، وإن جاز أن يراد به التصور فبإضافة العلم هنا إلى الأحكام التي هي النسب انصرف إلى التصديق. وخرج بقيد الأحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون إلا تصوراً فلا إشكال في الإخراج بقيد الأحكام لأنّ المقسم شامل للعلم بها وانحطاطه بالنسبة للأحكام على التصديق إنما جاء بإضافته إليها لا لأنه أريد به التصديق ابتداء، ولا ينافي ذلك قول الشارح الآتي «وعبروا عن الفقه هنا بالعلم الخ» لأنه بالنظر إلى انحطاطه على التصديق بواسطة إضافته إلى الأحكام، وعلى هذا يخرج تصور الأحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف إليها إلى التصديق فليتأمل.

قوله: (العلم بالأحكام العقلية والحسية): قال شيخنا الشهاب: المراد بالعقلية التي مرجعها إلى قضاء العقل بها إيجاباً واستحساناً، وبالحسية التي مرجعها إلى الحس. والأحكام الوضعية كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة إلى الواضع عقلية لقضاء عقله بها استحساناً وإلى غيره حسية لاستناده فيها إلى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الإحراق للنار حسي لأنّ مرجعه إلى الإحساس بإحراق أفراد منها اهـ.

قوله: (وأنّ النار محرقة): اعترضه شيخنا العلامة فقال: والحاكم بأنّ النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وإن كان الحس يحكم بالجزئي، فلو قال وإنّ هذه النار محرقة لأجاد اهـ. وأقول: جوابه بعد كونه مناقشة في مثال أن المدرك للأحكام هو العقل لكن إن كان بواسطة أمر عقلي فعقلي، أو أمر حسي فحسي، أو أمر شرعي فشرعي. وإدراك العقل أن النار الكلية محرقة بواسطة الإحساس بالجزئيات كما تقدّم في كلام شيخنا الشهاب فيكون حسياً، ولو سلم فلتجعل «أل» في النار للحضور أي وأن النار الحاضرة أي وأن هذه النار إشارة إلى نار جزئية محسوسة.

قوله: (**العلم بالأحكام الشرعية العلمية أي الاعتقاد به كالعلم بأنّ الله واحد وأنه يرى في الآخرة**): أقول: اعلم أنّ الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة، والعملية بالمتعلقة بكيفية عمل،

....

والنسبة التامة هي الوقوع واللاوقوع أي وقوع ثبوت المحمول الذي هو كيفية العمل للموضوع الذي هو العمل أو لا وقوع ذلك. فقولنا «النية في الوضوء واجبة» الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذي هو كيفية النية للنية التي هي العمل، وقولنا «النية في الأذان غير واجبة» الحكم فيه هو انتفاء ثبوت الوجوب الذي هو كيفية عن النية، فمعنى تعلق الحكم الذي هو وقوع النسبة التامّة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع. واعلم أيضاً أنّ الاعتقاد إدراك والحق في الإدراك أنه انفعالٍ أو كيف لا فعل كما تقرّر في محله، وإذا لم يكن فعلاً فلا يكون عملاً إلا على سبيل التسمح أو نظراً إلى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل، ويعد فعلاً عرفاً فيقال صدق وإدراك وعلم ونحو ذلك. إذا تقرّر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أنّ الجنة موجودة اليوم وأنّ الله تعالى يرى في الآخرة، تارة ينظر فيه في نفسه وحينئذ يكون خارجاً عن حد الفقه بقوله «العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل» لأنّ هذا الاعتقاد وإن صدق عليه أنه علم بحكم شرعي وذلك الحكم الشرعي هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقاً بكيفية عمل لأن الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملاً. وأيضاً المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما بخلاف الوجود ونحوه، وقس الباقي. وتسمية هذا الحكم اعتقادياً كما أفاده كلام الشارح لا ينبغي أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الأمر كذلك، فإنّ النسبة في قولنا «الله يرى في الآخرة» ليس متعلقها اعتقاداً بل متعلقها الرؤية التي هي المحمول وهي ليست اعتقاداً» بل ينبغي أن يكون لكونه أمراً الغرض اعتقاده، فمعنى كونه اعتقادياً أنه أمر يعتقد. وأما تفسير المحشين الاعتقادية بالمتعلقة بحصول علم ففيه نظر، إذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول علم كما هو ظاهر إلا أن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح، أو يريدوا بأن متعلقها حصول علم أنّ المقصود حصول العلم بها. وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق بكيفيته، فإن اعتقاد أن.الجنة موجودة اليوم مثلاً له كيفية هي الوجوب والحكم المتعلق بتلك الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد، فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أنّ الجنة موجودة اليوم علم بحكم شرعي اعتقادي أي متعلق بكيفية اعتقاد فإنه علم بثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعي لأنه استفيد من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاد وهو اعتقاد أنّ الجنة موجودة اليوم، فإن أراد المصنف بالعمل في قوله «العملية» ما يشمل الاعتقاد ولو بمسامحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتي في تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول الاعتقاد دخل في الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لأنه علم بحكم شرعي عملي أي متعلق بكيفية عمل كما تقرّر وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات إذ ليست علماً بحكم شرعي عملي أي متعلق بكيفية عمل إذ ليست تلك الأحكام التي هي متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل كما تقرّر. وإن أراد به ما يكون عملاً وفعلاً حقيقة خرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات أيضاً إذ ليس الحكم فيها حينئذ عملياً أي متعلقاً بكيفية عمل إذ صاحب تلك الكيفية وهو

....

الاعتقاد ليس عملاً لكن يرد حينئذ نحو تحريم ظن السوء بالغير بلا مسوغ شرعي، فإنّ العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أنّ الظن ليس من العمل على هذا التقدير، وحينئذ فإخراج الشارح الاعتقادية يحتمل إن مراده بها الاعتقادية في نفسها بأن يكون المقصود إخراجه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها، أما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول العمل للاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتي في تعريف الحكم كما تقرّر، ويحتمل أنّ مراده بها أعم منها في نفسها وباعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على خلاف ما ذكره في تعريف الحكم الآتي، ثم رأيت في منع الموانع ما نصه: وأما قولنا في حد الفقه العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه، وقولكم الاعتقادات الدينية كأصول الدين أحكام جوابه أنّ أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود الباري، ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية، وهذان خرجا بقولنا الشرعية وتفسيرنا إياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع. ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع كمسألة أنّ الجنة مخلوقة ونحوها فنقول: المراد بالحكم الإنشائي لا الخبري وما لا يثبت إلا بالسمع ينظر فيه من جهتين: إحداهما أصل ثبوته وذلك ليس بإنشاء لأنّ السمع فيه مخبر لا منشيء كقولنا «الجنة مخلوقة والصراط حق»، والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعي إنشائي وهو عندنا عملي من مسائل الفقه وهو داخل في قولنا «الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف» وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والأقوال أفعالاً؟ جوابه أنها تسمى، وأما كون ذلك بالحقيقة أو المجاز فيتوقف على نقل اللغة، والأظهر عندي أنه بالحقيقة ومن هنا يعلم أنّ عدول الآمدي وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية إلى لفظ الفرعية احتجاجاً بأن النية من مسائل الفروع وليست عملاً ليس بجيد لأنها عمل. فإن قلت: فلفظ الفرعية أوضح من العملية فلم لا اخترتموه؟ قلت: لأنه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التي لا تثبت إلا بالسمع فإنها عندي فقه وليست فرعية، وفي كلام الشيخ الإمام الوالد رحمه الله تعالى في شرح المنهاج ما يقتضي أن لفظ الفرعية أجود وأن الأظهر أن وجوب اعتقاد ما يثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقهاً ولكني لست أوافق على ذلك. وأما دخول المجاز في الحد فجائز إذا كان مشهوراً وأنا أقول: إني لم أر تعريفاً إلى الآن لا مجاز فيه لا في المنطق ولا في الكلام ولا في الأصول وهي العلوم التي تحرر فيها التعاريف أكثر من غيرها فما ظنك بغيرها؟ اهـ ما في منع الموانع وفيه تصريح بأنه أراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبأنه يدخل في الفقه العلم بوجوب تلك الاعتقادات إلا أنه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها إلا بالسمع وهو مبني على تفسيره الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم في كلامه، وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع كما فعل الشارح عدم التخصيص وشمولها ما يثبت بكلا الأمرين العقل والسمع بخلاف ما لا يثبت إلا بالعقل، وأما ما ذكره من أن الاعتقادات والنيات والأقوال تسمى أفعالاً وأن ذلك على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم في قولهم في

والنبي بما ذكر، وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافي من المقتضي والنافي المثبت بهما ما يأخذه من الفقيه ليحفظه عن إبطال خصمه، فعلمه مثلاً بوجوب النية في الوضوء لوجود المقتضي أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافي ليس من الفقه وعبروا عن الفقه هنا

الحمد العرفي أنه فعل ينبيء عن تعظيم المنعم الخ. من أن المراد بالفعل الأمر والشأن على اصطلاح اللغة اهـ. فإن هذه الأمور إذا كانت أفعالاً في اللغة فالظاهر أنها أيضاً أعمال فيها، وبما قرره من أنها تسمى أفعالاً حقيقة، ومن أن التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع أن العلم به من الفقه يعلم سقوط قول الكوراني، وذكر الفرعية في تعريف الفقه أولى من ذكر العملية إذ المتبادر من العملية ما يكون بالجوارح ويورد حينئذ خروج النية من المسائل الفقهية. ويجاب بأن العملي ما يتعلق بكيفية عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى. اهـ ما في النسخة الواقعة لي وفيها سقم فليتأمل في تحرير المقام فإنه ليس في الحاشيتين هنا إلا الإجمال والإبهام.

قوله: **(وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبي بما ذكر)**: اعترضه شيخنا الشهاب فقال: ولك أن تقول حيث آل الأمر إلى أن المراد بالعلم التهيىء لزم ثبوت هذا المفهوم بأسره له ﷺ وكذا جبريل اهـ. وأقول: لا يخفى قوّة هذا الإشكال، نعم قال بعضهم إن لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالأمر ظاهر، وإن قيل به فحكمه عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد إن كان خطأً فلا يقرر عليه، وإن كان صواباً ينقلب بواسطة التقرير إلى الضروريّ فيكون بمنزلة الثابت بالوحي، ومن ثم جعل شمس الأئمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام مما يشبه الوحي ثم قال: ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالأحكام إن أريد بها الجميع فقد غفل عن أن المراد من العلم حينئذ يعني حين إذ يراد بالأحكام الجميع هو التهيىء وبالأحكام جميع الأحكام التي لم يرد بها نص. اهـ وفيه إشارة إلى اعتراض شيخنا والجواب عنه؛ أما الإشارة إلى الأول فبقوله «ومن زعم الخ» فإنه يفيد أنه على تقدير أن يراد بالعلم التهيىء لا يخرج علمه عليه الصلاة والسلام، وأما الإشارة إلى الثاني فبجوابه على غير ذلك التقدير لأن ذلك الجواب يمكن جريانه على ذلك التقدير بأن يقال: المراد التهيىء للعلم بجميع الأحكام على وجه لا تكون الأحكام بمنزلة الثابتة بالوحي، ولا يخفى ما في هذا الجواب من البعد والتعسف الذي لا يليق بالحدود وإن كان أصحاب هذه الفنون قد يتسامحون في الحدود بأمثال ذلك على أن قوله «إن لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالأمر ظاهر» لا يخلص هنا من الإشكال لأن امتناع الاجتهاد عليه لا ينافي اتصافه بذلك التهيىء فالحق قوّة الإشكال وعسر الجواب عنه اللهم إلا أن يدعي عدم حصول التهيىء المذكور له عليه أفضل الصلاة والسلام لكنه متصف بما هو أعلى منه وإن كان هو فضيلة لأن انتفاءها لمانع كما أن الكتابة فضيلة وقد منعها إلا خرقاً للعادة ومادة النقض لا بد من تحققها فليتأمل.

بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً كما سيأتي التعبير به عنه في كتاب الاجتهاد لأنه ظن

قوله: (وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وإن كان لظنية أدلته ظناً): فإن قلت: هلا أبقاه على معناه لإمكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله في حقنا في الظاهر وإن خالف الواقع لأن ظن المجتهد وإن خالف الواقع هو حكم الله في حقنا في الظاهر قطعاً للقطع بأنه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه مطلقاً، فإذا ظن حكماً حصل له علم حقيقة فإن هذا حكم الله في حقه وحق مقلديه للدليل القطعي على أن ما يظنه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به ويمتنع عليه وعليهم العمل بخلافه. قلت: هذا وإن تمسك به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله أن هذا العلم المذكور ليس حاصلاً عن الأدلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف، بل الحاصل عنها هو ظنه أن كذا حكم الله في نفس الأمر ثم قال: فإن قيل لما كان لتلك الأدلة مدخل في حصول ذلك العلم يصح أن يقال إن ذلك العلم حاصل بالاستدلال بها قلت: ذلك تمحل لا يخفى ا هـ. وهو كما قال قوله: (وإن كان لظنية أدلته ظناً): اعترضه شيخنا الشهاب بعد أن بين أن المراد ظنية أدلته من حيث الدلالة بالإجماع المقطوع بوجوده بأن ينقل إلينا تواتراً إذ هذا الإجماع وحكمه بالنسبة إلينا قطعيان، وإن كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنياً مستنداً إلى امارة فإنه يحصل لنا بعد إجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفتازاني في بحث الإجماع من حاشية العضد، وقد يجاب بأن التعبير فيها بالظن تغليب للأكثر على الأقل وما أفهمه تعليل الشارح من أن الدليل الظني إنما ينتج ظنياً صحيح، سواء كان الدليل ظنياً بجميع مقدماته أم ببعضها ا هـ. وأقول: قال السيد بعد كلام أورده: يلزم مما ذكر أن تكون الأحكام المعلومة من الأدلة القطعية أي القطعية الدلالة والثبوت كما أفصح به بعضهم خارجة الفقه، فإما أن نختار أن الأدلة اللفظية لا تفيد إلا ظناً كما ذهب إليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الإجماع والقياس، وإما أن يقال كل ما عليه دليل قطعي من الأحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول بخروج مثله عنه ا هـ. وجزم قبل ذلك بخروج ما علم من الأحكام ضرورة من الدين وبحث فيه بعضهم بأن تلك الأحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فإن المجتهدين قد استنبطوها وحصلوها في أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلاً فإنه مستنبط من قوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] بل تلك الأحكام ضرورية بمعنى أنها اشتهرت حتى عدت من ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الأحكام بقوله عن أدلتها ا هـ. ويبقى على هذا ما إذا علم المجتهد الحكم من إجماع قطعي بلغه بطريق قطعي وفيه ما ذكر عن السيد، نعم اعترض الاحتمال الأول مما ذكره بأن عدم قطعية شيء لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه. إذا تقرر ذلك فلعل الشارح أطلق الظنية بناء على أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وحينئذ فلا إشكال عليه إذ مع الاحتمال لا يلزم الإشكال.

قوله: (لأنه ظن المجتهد الذي هو لقوته قريب من العلم): قال شيخنا الشهاب: إشعار

المجتهد الذي هو لقوّته قريبٌ من العلم، وكون المراد بالأحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من أكابر الفقهاء في ست وثلاثين مسئلة من أربعين سئل عنها لا أدري لأنه متهيىء للعلم بأحكامها بمعاودة النظر، وإطلاق العلم على مثل هذا التهييء شائع عرفاً يقال فلان يعلم النحو ولا يراد أن جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل يراد أنه متهيىء لذلك وما

بأن علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازاً مرسلاً أو المشابهة فيكون استعارة، ويحتمل أن تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضاً ا هـ. وأقول: إذا كان مجازاً ومنه الاستعارة توجه عليه أن الحدود تصان عن المجاز إلا بقرينة واضحة، ويمكن أن يجاب بأن التعبير عنه في كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك، ويمكن أن يجعل قول الشارح كما سيأتي التعبير به الخ إشارة إلى ذلك وبأنه مجاز مشهور عندهم كما قد يدل عليه قوله «وإطلاق العلم على مثل هذا التهييء شائع عرفاً فلا حاجة فيه إلى القرينة» على أنه يمكن أن يكون حقيقة عرفية لهم وإن خالف ظاهر كلام الشارح.

قوله: **(بمعاودة النظر)**: اعترضه شيخنا العلامة بأنه لا يحتاج إليه لأنه يوهم أنه تقدم له نظر في ذلك ونسيه ولا يلزم ذلك ـ قال ـ اللهم إلا أن يريد به الرجوع إلى جنس النظر بأن كان أولاً مشغولاً بنظر آخر ثم يلتفت إلى غيره بعد قوله لا أدري. أقول: أو يريد المعاودة من العود بمعنى الصيرورة كما قيل في قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ﴿أن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها﴾ [الأعراف: ٨٩].

قوله: **(وإطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع)**: اعترضه شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بأنه قدم أن المراد هنا الظن مجازاً وذكر العلاقة بقوله الذي هو لقوته قريب من العلم، وذكر هنا أن المراد به التهييء مجازاً وأحدهما ينافي الآخر. ويبقى الكلام في أن أيهما صحيح في نفس الأمر، زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بأنه أطلق على معنيين مجازيين أحدهما التهييء للآخر وهو الظن وهو بعد محل نظر. وقولنا مجازيين هو باعتبار اللغة وإلا فالظاهر أن استعماله في التهييء بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول المصنف وإطلاق العلم الخ ا هـ. وأقول: زعم المنافاة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم أن الشارح أراد بالعلم في قوله «وإطلاق العلم هو العلم المذكور في قول المصنف والفقه العلم الخ» فيكون قد ذكر أولاً أن المراد به الظن ثم ذكر ثانياً أن المراد به التهييء وهو تناف وهذا خطأ قطعاً، وإنما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التهييء وإلا لقال على هذا التهييء فتأمله. فحاصل الكلام أنه بين أولاً أن العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار الفقه بمقتضى ذلك عبارة عن الظن، ثم بين ثانياً أن الفقه إنما هو عبارة في الحقيقة عن التهييء للظن ولا منافاة بين هذين لصحة حمل أحدهما على الآخر بأن يراد بأن الفقه العلم بمعنى الظن أنه التهييء للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام أن الفقه هو التهييء لظن الأحكام، فالموضع الأول على

....

حذف المضاف. فقوله «العلم بالأحكام» أي تهيىء للعلم أي الظن بالأحكام كما يصرح بذلك قوله لأنه متهيىء للعلم بأحكامها فإنه صريح في أن في الكلام حذفاً، فالموضوع الثاني مبين للحذف المراد في الأول، والعلاقة التي أشار إليها في الموضع الأول بقوله «الذي هو لقوته قريب من العلم» جارية مع تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لأن الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم في معنى الظن. وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أي الذي في عبارة المصنف إلا على معنى واحد مجازي وهو الظن ولم يطلقه على التهيىء أصلاً. غاية الأمر أنه قدر التهيىء مضافاً إلى لفظ العلم، وأما جواب شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لأنه إن أراد ما قلناه فعبارته لا تساعد على ذلك لأن قوله «أطلق على معنيين» يقتضي أن لفظ العلم أطلق على المعنيين التهيىء والظن مع أنه ليس كذلك كما تقرر. وإن أراد ما هو ظاهر عبارته من أن لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقرر بل هو خلاف الواقع، وإن أراد شيئاً آخر فليصوره ليقع الكلام عليه، وأما ما قاله من أن الظاهر أن استعماله في الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه صنيع الشارح إذ لو كان كذلك لم يحتج إلى بيان العلاقة، وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج إليها باعتبار العرف مما لا وجه له إذ كل قوم إنما يراعون عرفهم فكيف يراعى أهل عرف علاقة التجوز لغة مع انتفائه عندهم. اللهم إلا أن يكون الشارح لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين، وأما قوله «كما يلوح من قول المصنف وإطلاق العلم الخ» فإن أراد بالمصنف الشارح فإن هذا القول في كلام الشارح غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس في محله إذ القول المذكور في كلام الشارح غير مفروض في الظن حتى يستدل به عليه بل في التهيىء مع أن إطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد، وإن أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه إلا أن يكون رآه في كلامه وإن لم يعزه الشارح إليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس في محله لما بيناه إلا أن يكون في كلامه زيادة على ما ذكره الشارح. فإن كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيىء فلا يخفى ما فيه، وأما ما ذكره من أن الظاهر أنه حقيقة في التهيىء فيوافقه ما تقدم في كلام شيخنا الشريف من أن إطلاق العلم على التهيىء معنى رابع حقيقة إلا أن فيه خفاء لكن نازع في ذلك بعضهم فقال: لفظ العلم وكذا سائر أسامي العلوم المدوّنة تطلق على ثلاثة معان: إدراك المسائل والمسائل المعلومة والملكة الحاصلة من إدراكاتها مرة بعد أخرى فهي متأخرة عن تلك الإدراكات في الحدوث هذا هو المشهور، وأما إطلاق العلم على التهيىء القريب أي الملكة المتقدمة عليها فليس بمشهور وتأييده بأن هذا ما يقال إن العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على إدراكات جزئية ليس بشيء إذ هذه تحتمل الملكة المتأخرة ا هـ. ولقائل أن يقول: إن أراد بالملكة المتأخرة ما يحصل من إدراكات جميع المسائل فهو في غاية البعد لا سيما مع تزايد المسائل بتكرر الأزمان والأفكار، وإن أراد ما يحصل من إدراكات المسائل في الجملة لم يكن هذا دافعاً للتأييد إذ لا بد في حصول

قيل من أن الأحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعي المعرف بخطاب الله تعالى الآتي

التهيىء من إدراك المسائل في الجملة فلا يكون إلا متأخراً فليتأمل، وبقي هاهنا بحث وهو أنه إذا كان حقيقة في التهييء ومعلوم أنه حقيقة في غيره أيضاً كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركاً والحدود تصان عنه إلا بقرينة واضحة وينساق هذا الإشكال إلى ما أطبقوا عليه من استعماله في التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أو الملكة أو نفس المسائل مع أنه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع أنهم منعوه إلا بقرينة واضحة. ويمكن أن يجاب عما أطبقوا عليه بأن محل المنع إذا لم تصح إرادة كل واحد من معانيه، أما إذا صح ذلك فلا منع إذ لا يلزم محذور. ثم رأيت مضمون هذا الإشكال والجواب عنه بما ذكر مسطوراً، وأما ما نحن فيه ففي إيراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لا يخفى إذ الكون حقيقة في التهييء لا مدخل له في لزوم استعمال المشترك إذ التهييء ليس معنى للفظ العلم المستعمل في هذا التعريف وإنما يقدر إضافته إليه، نعم لفظ العلم هنا يحتمل التصديق والملكة وباحتماله لهما مع اشتراكه بينهما يرد البحث دون المسائل لفساد حمله عليها كما هو ظاهر.

قوله: **(وما قيل من أن الأحكام الشرعية إلى قوله فخلاف الظاهر الخ)**: أقول: فيه إشكال لأن الاقتصار على أنه خلاف الظاهر يقتضي أنه صحيح وفيه نظر، لأنه يقتضي تخصيص العمل في قول المصنف العملية باعمال المكلف من حيث إنه مكلف لأنه حمل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الآتي مع أن كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضاً كما تقدم، واستدراك قيدي الشرعية والعملية في كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله في التعريف الآتي خطاب الله المتعلق بفعل المكلف، ومن هنا يشكل قوله «وإن آل الخ» فليتأمل. وقد يجاب بأنه حمل الكيفية هنا على الأحكام الخمسة بناء على أنها المتبادر منها في مثل هذا المقام، وبقرينة أن قيد العملية يخرج كثيراً من الأحكام الوضعية فإن ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه إذ إدخال بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد وبقرينة تعريف الحكم بما يأتي عقب تعريف الفقه المذكور فيه الأحكام فإن في ذلك إشعاراً بإرادة تعريف الحكم الواقع في تعريف الفقه فينحصر العمل في عمل المكلف ويساوي الأحكام المذكورة الحكم بالمعنى الآتي، ومجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض إلى المصنف في إخراج الوضعية عن الفقه، ويترجح تعبير ابن الحاجب بالفرعية بدل العملية بشموله جميع الوضعية. نعم إن أراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتأويل دخل جميع الوضعية لأن قولنا «الزوال سبب في وجوب الظهر» يؤول بقولنا «الظهر يجب بسبب الزوال» وقولنا «الرق مانع من الإرث والسفه مانع من صحة التصرف» يؤول بقولنا «الأخذ من الميراث مع الرق ممتنع والتصرف مع السفه غير صحيح» وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار تأويلها، فالعملية باعتبار تأويلها داخلة بنفسها لا تأويلها دونها كما قد يتوهم. وعلى هذا فالعملية أعم من الفرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضاً،

فخلاف الظاهر وإن آل إلى ما تقدم في شرح كونهما قيدين كما لا يخفى (والحكم) المتعارف بين الأصوليين بالإثبات تارة والنفي أخرى (خطاب الله) أي كلامه النفسي

وحينئذ يشكل كلام الشارح واقتصاره في دفع ما تقدم على أنه خلاف الظاهر إلا أن يجاب بأنه لما احتمل كلام المصنف اقتصر على ذلك احتياطاً مع صدقه بالمقصود فإن مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتأمل.

واعلم أن شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين: أحدهما على التردد فإنه قال: واعلم أن التعريف المذكور لا يطرد لصدقه على العلم بأن أعمال العباد موزونة. فإن قيل العلم فيه مراد به اليقين وفي التعريف مراد به الظن قلنا: المراد لا يدفع الإيراد ا هـ. وقال أيضاً: انظر هل يرد على التعريف العلم بأن القياس حجة من حيث إنه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلي وهو ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر: ٢] وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس ا هـ. وأقول: أما الأول فجوابه من وجهين: أحدهما ما ذكره في السؤال الذي أورده، وأما قوله في جوابه المراد لا يدفع الإيراد قلنا: بل يدفعه إذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لأن العلم عند الإطلاق إنما ينصرف لليقين فحملناه على ذلك في صورة الإيراد لأنه لا صارف له عنه، وأما في تعريف الفقه فقد قامت القرينة على أن المراد به الظن وهي تعبيره به في كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه، بل ظهور أن الأدلة التفصيلية للأحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو في الجملة مما يصرف عن إرادة حقيقة العلم، والثاني أن المراد بكيفية العمل في تعريف الفقه هي الوجوب والحرمة ونحوهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم على ما هو ظاهر كلامه، وتقدم ما فيه فتخرج صورة الإيراد إذ الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن قد يدفع هذا بأن المراد لا يدفع الإيراد، لأن إرادة ما ذكر بالكيفية لا دليل عليه في اللفظ. وأما الثاني فقد يجاب عنه بالوجه الثاني على ما فيه. لا يقال القياس بعمل فلا يتوجه إيراده لأن المراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وسنحقق في باب القياس أنه من قبيل الاعتقاد.

قوله: (المتعارف بين الأصوليين): إشارة إلى أن «أل» ليست للعهد الذكري كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الأحكام حتى يكون المراد بالحكم في تعريف الفقه هو هذا المعنى، وذلك لأنه يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية إذ الحكم بهذا المعنى لا يكون إلا شرعياً. فإن قلت: إنما يلزم الاستدراك بناء على أن قوله الأحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع لجواز كونه قيداً واحداً جمع الحكم الشرعي وهو خطاب الله الآتي. قلت: كونهما قيداً واحداً لا يدفع الاستدراك إذ يكفي فيه أنه لو اقتصر على الأحكام ولم يقيدها بالشرعية كان كافياً على ذلك التقدير كما لا يخفى. وحاصله أن زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه، حينئذ وهذا هو معنى الاستدراك. لا يقال ويلزم أيضاً خروج العلم بالأحكام الوضعية بناء على أنه من الفقه كما تقدم لخروجها عن الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سيأتي، وإن كان لنا فيه

....

نظر سيأتي بيانه وأن يكون العلم المعرف به الفقه تصوّر لتعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فإنه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصور وهو باطل قطعاً لأن الفقه من قبيل التصديق دون التصور لأنا نقول: أما الأول فلأنه لا وجه للاعتراض بلزوم خروج الأحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم إلا أن تؤول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم. وأما الثاني فلأنا لا نسلم أنه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة إذ لا منافاة بين كون المعنى نسبة وكونه خطاب الله بمعنى خاطب به عباده ووجهه نحوهم ولو سلم فيجوز حينئذ أن يجعل قوله«العلم بالأحكام» على حذف مضاف أي بتعلق الأحكام. وبما تقرر يظهر أن قول الكوراني لما أخذ الحكم في تعريف الفقه ولم يكن بيناً أراد بيانه منشؤه عدم التأمل ونسيان ما قدمه قبيل ذلك مما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال: والحكم في العرف العام إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً. وعند الأصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير. والأول هو المراد هنا وألا يكون قيد الشرعية ضائعاً ا هـ. فإن قلت: كلام المصنف مختل لأن المتبادر من تعريف الحكم عقب تعريف الفقه المأخوذ فيه الحكم أن المراد تعريف الحكم المأخوذ فيه مع أنه ليس كذلك كما تقرر فلا بد من قرينة على المراد ليندفع الاختلال. قلت: يمكن أن تجعل القرينة قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعرف بالخطاب المذكور لا يكون إلا شرعياً، فلولا أن المراد به في تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الأصل والظاهر. وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لا تليق بالحدود إلا أن أهل هذه الفنون كثيراً ما يتسامحون بأمثال ذلك، نعم لقائل أن يقول لو جعل الحكم المتعارف النسب الشرعية العملية لأنها مورد الإثبات والنفي كما لا يخفى سلم من هذا الإشكال ومن التكلف في دفعه ومن الاحتياج في تصحيح كون الخطاب مورداً للنفي والإثبات إلى حمل قوله بالإثبات تارة والنفي أخرى على إثبات تعلقه ونفيه، وقد ظهر من هذا أنه لا منافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الإثبات والنفي به. غاية ما يلزم إذا لم يجعله بمعنى النسبة مسامحة مثلها شائع ذائع اشتهر أن المناقشة بمثلها ليست من دأب المحصلين وبذلك يسقط ما هول به هنا بعض المتعصبين.

قوله: **(بالإثبات تارة والنفي أخرى)**: قال شيخنا العلامة: الباء سببية أي المتعارف هو أي الحكم بسبب الإثبات الخ. والمتعارف في الحقيقة هو نفس الإثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي لكن الإثبات والنفي فرع المثبت فهو يستلزمه فلذا عبر بذلك قال: ولا تناقض بين النفي والإثبات لأن كلاً باعتبار لأن النفي قبل البعثة والإثبات بعدها ا هـ. وأقول: إن أراد بقوله فهو يستلزمه أن تعارف الإثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو المطابق للواقع إذ لا يتصور أن يكون اثبات الشيء متعارفاً وذلك الشيء غير متعارف نافى ما ذكره من أن المتعارف في الحقيقة نفس الإثبات والنفي لا الحكم المثبت والمنفي إلا أن يجاب بأن المراد بالتعارف في الحقيقة التعارف أولاً وبالذات فليتأمل. قوله «لأن النفي قبل البعثة الخ» أقول: أو لأن الإثبات في حق بعض

المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفي في حق بعض أو حال آخر كما سيأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي الخ.

قوله: (خطاب الله): اعترض أخذ الخطاب جنساً للحكم بأن الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس إذ لا خطاب، وبأن المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذي هو من صفاته تعالى. وأجيب عن الأوّل بأن نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم. وعن الثاني قال في التلويح بوجوه: الأوّل كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على أن نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى. والثاني أن الحكم هو الإيجاب والتحريم ونحوهما وإطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح. الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب هو نفس قوله «افعل» وليس للفعل منه صفة أي حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايراً له، فإن القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوباً وهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة، والإيجاب والتحريم أخرى كما في أصول ابن الحاجب اهـ. وقد ضعف الأول بأنه ينافي ما وقع لهم في الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بأن الخطاب قديم والحكم عندكم حادث فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه، فإن صح أحدهما بطل الآخر، والثاني بأنه إن أريد أن إطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظراً إلى الاصطلاح فهو ممنوع، كيف وقد صرحوا بأنه حقيقة في ذلك نظراً إليه؟ وإن أريد أنه كذلك بالنظر إلى الأصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد. والثالث بأن كون الإيجاب هو نفس «افعل» يلزم عليه أن لا يبقى فرق حينئذ بين الحكم ودليله لأنه نفس قوله «افعل» وكون الإيجاب والوجوب متحدين بالذات ينافيه أن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتاً واعتباراً، وأن الوجوب مترتب على الإيجاب. يقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن إتحادهما، وكون الفعل ليس له صفة منه إن أريد به نفي الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع، وما ذكر في بيانه لا يقتضي عدم اتصاف المعدوم بصفة فإن من البين أن الوجوب صفة لفعل معدوم فإنه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد اثم المكلف، وإن أراد نفي الحقيقية فقط فهو مسلم لكنه لا يفيد لأن المقصود أي من كون الحكم هو تلك الصفة فيكون مغايراً للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية. ويمكن أن يجاب عن تضعيف الأوّل بأنه لا أثر لمجرد المنافاة المذكورة في المقصود لأنا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعاً بل إن كان قائلهما مختلفاً فلا إشكال لأن كل قائل يجيب في أحد المقامين بما يوافق جوابه في الآخر، وإن كان

الأزلي المسمى في الأزل خطاباً حقيقة على الأصح كما سيأتي (المتعلق بفعل المكلف) أي

متحداً فيجوز أن يكون ما قيل في كل مقام مبنياً على الاحتمال دون التعيين إذ المقصود دفع الاعتراض وهو حاصل بذلك مع إحالة تحقيق الحال في الموضعين على ظهور أن المراد واحد فيهما بحسب الواقع، ومن له نظر في كلامهم لم يخف عليه تأييد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم بصحته وكفايته على أنه لا مانع من صحة إطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان. فقوله «فإن صح أحدهما بطل الآخر» ممنوع وأي مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحاً وعن تضعيف الثاني باختيار الأوّل، والجواب يكفيه الاحتمال كما صرحوا به فلا معنى لمقابلته بالمنع. وأما دعوى تصريحهم بأنه حقيقة في ذلك فإن أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد، وأما تضعيف الثالث فأجيب عن أوّل وجوهه بأن الحكم هو القول النفسي المناسب لمعناه المصدري، والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول. وعن ثانيها بأن امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات مختلفة مسلم في الأمور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا، وأنه يجوز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر إذ مرجعه إلى ترتب أحد الاعتبارين على الآخر. ويمكن أن يجاب عن الثالث بتسليم أن للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح في مقصودنا بناء على أن مبنى الجواب على مجرد التجويز الكافي في دفع الاعتراض والمقصود من نفي أن يكون للفعل منه صفة حقيقية تقريب الاحتمال بوجه مّا لا الاستدلال، وعلى هذا لا يضرنا ما قاله السيد من أن الظاهر أن له صفة اعتبارية هي المسماة بالوجوب وهي كونه بحيث تعلق به الإيجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفاً بما هو قائم به، ولا شك أن القائم بالفعل ما ذكر لا نفس القول، وإن كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق، ولو ثبت أن الوجوب صفة حقيقية ليتم المراد أي من إثبات اتحادهما بالذات على ما تقرر إذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أي من القول إلا أن الكلام في ذلك اهـ. فليتأمل.

قوله: (الأزلي): نسبة إلى الأزل وهو عدم الأولية فالمعنى الذي لا ابتداء له وهو أعم من القديم لأن القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودي بخلاف الأزلي، ووصف الكلام بالأزلي بعد وصفه بالنفسي من قبيل الوصف باللازم، وهذا أولى من قول شيخنا الشهاب إنه صفة كاشفة لأنها ما يبين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك.

قوله: (في الأزل): قال شيخنا الشهاب: لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالاً من الضمير فيه لاستلزامهما وجود التسمية في الأزل بل وجود الاستعمال فيه لقوله «حقيقة» أي وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له أوّلاً اهـ. وأقول: لا شبهة في قوّة هذا الإشكال وصعوبته، نعم يمكن جعله حالاً من الضمير لكن على معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظاً في الأزل أي يطلق عليه الآن هذا اللفظ إطلاقاً حقيقياً باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أي باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته، وهذا قريب مما سيأتي عن المصنف ووالده خلافاً للقرافي وغيره في

البالغ العاقل تعلقاً معنوياً قبل وجوده كما سيأتي وتنجيزياً بعد وجوده بعد البعثة إذ لا

تفسير الحال المعتبرة في كون الوصف حقيقة فليتأمل.

قوله: **(حقيقة)**: أقول: كأنه إشارة إلى دفع ما قد يقال إطلاق الخطاب عليه مجاز والحدود تصان عنه.

قوله: **(أي البالغ العاقل)**: قال شيخنا الشهاب: التعبير بـ«يعني» في هذا المحل أولى من «أي». واعلم أنه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فراراً من الدور وهو لازم له من قوله الآتي أي ملزم ما فيه كلفة إذ لا يخفى أن التكليف بمعنى إلزام ما فيه كلفة نوع من الحكم، فإدخاله في تعريف الحكم دور بلا مرية اهـ. وأقول: الدور إنما يلزم لو أخذ وصف الحكم ومفهومه في التعريف لأن تعقله حينئذ تعقل للحكم فأخذه في تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الإلزام فإنه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى. فقوله «دور بلا مرية» سهو بلا مرية منشؤه اشتباه مفهوم الشيء بفرده أو حكمه بحكمه. بقي: أن لقائل أن يقول: لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضاً بالملزم ما فيه كلفة بل اتحاد معناه في الموضعين هو الظاهر المتبادر، فلم عدل عن ذلك اللهم إلا أن يوجه العدول لما ذكره بأنه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار في المعنى إذ من جملة التعلق الإلزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة إليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل على صيغة المفعول، ومن الإبهام في محل الفعل القابل للتعلق إذ لو فسر بالملزم ما فيه كلفة لم يتبين ذلك المحل إذ لا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل مع موافقته في ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الأصوليين هنا فقد سبقه إليه غيره منهم كالأصفهاني في شرح المحصول والشيخ الإمام في شرح المنهاج.

بقي بحث آخر: وهو أنه لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتي الملزم ما فيه كلفة بل يحتمل إتحاد المعنى في الموضعين أو عكس المراد فيهما، وحينئذ يختل التعريف اللهم إلا أن تجعل القرينة أن المتبادر من المكلف في عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج إلى تمييز محل الفعل القابل للتعلق إلى التفسير بذلك لأنه الذي يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أوّلاً، ثم لما كان قيد الحيثية لا بد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة وإلا فلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أو لم تظهر إذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على إرادة ما تحصل به تلك الفائدة وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم ما فيه كلفة فلذلك فسر به ثانياً. وأقرب من هذا وأدق أن المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هي البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر فيما سيأتي بإلزام ما فيه كلفة، فالمكلف في قوله: «بفعل المكلف» ينصرف إلى البالغ العاقل لأنه اسم للذات التي تعلق بها

حكم قبلها كما سيأتي (من حيث أنه مكلف) أي ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سيأتي

التكليف وهي البالغ العاقل، وقوله «من حيث إنه مكلف» ينصرف إلى الحدث الذي تعلق به وهو التكليف أي إلزام ما فيه كلفة. فحاصل المعنى المتعلق بفعل الشخص الذي تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذي تعلق به وهو إلزام ما فيه كلفة، ويوضح ذلك أن قوله «المكلف من حيث إنه مكلف وزان» قولك مثلاً المضروب من حيث إنه مضروب، فكما أن معناه الذات التي وقع عليها الضرب من حيث إنه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التي تعلق بها التكليف من حيث إنه تعلق بها التكليف والذات التي وقع عليها التكليف هي البالغ العاقل وهذا في غاية الظهور فيما فسر به في الموضعين، فلذا عبر بـ«أي» دون «يعني» على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح بالاصطلاح عليه وإنما فهموه من صنيعه كما تقدّم التنبيه عليه.

قوله: (تعلقاً معنوياً قبل وجوده): قال شيخنا الشهاب: أي قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد لاعتبارهما عود الضمير للمكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الأحكام وغير ذلك فيشمل ما لو وجد البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اهـ. وأقول: قد يقال عود الضمير للمكلف يرشد أيضاً إلى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الأحكام وغير ذلك إذ لا تكليف قبل ذلك. ثم قال في قوله «وتنجيزياً بعد وجوده بعد البعثة» أي بصفة التكليف وقد يرد عليه أن التنجيزي قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلاً بناء على تقارن العلة والمعلول اهـ. وأقول: أما أولاً فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل المقارنة في الزمن، وأما ثانياً فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده بالكلية وببعد وجوده بعد وجود ذاته لم يرد عليه شيء من ذلك ضرورة أن التعلق التنجيزي لا يكون إلا بعد الوجود بهذا المعنى. غاية الأمر أنه يشترط شروط التكليف أيضاً، وغاية الأمر أن يبقى هناك حالة مسكوت عنها، وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفاً بشروط التكليف حتى يكون المراد ببعد وجوده بعد وجوده متصفاً بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع.

قوله: (إذ لا حكم قبلها): قال شيخنا الشهاب: سيأتي في قول المتن «ولا حكم قبل الشرع» قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي وبه يوجه كلامه هنا، وأنت خبير بأن ذلك مبنيّ على أن التعلقين معاً معتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي أسلفناه عنه، وكما يدل عليه أيضاً قوله هنا «وتنجيزياً» دون أن يقول «أو تنجيزياً». وقال العضد في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب، فإن قلنا إنه الكلام الذي علم أنه يفهم فيسمى، وإن قلنا إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً وينبني

فتناول الفعل القلبي الاعتقادي وغيره، والقولي وغيره، والكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم في خصائصه والأكثر من الواحد والمتعلق بأوجه التعلق من الاقتضاء

عليه أن الكلام حكم في الأزل أو يصير حكماً فيما لا يزال اهـ. فأنت تراه صرح بثبوت الحكم على الأوّل بدون التنجيزي اهـ. وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التنجيزي في مفهوم الحكم بتصريح كلام العضد بخلافه. وأقول: ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتي ولا حكم قبل الشرع ومجرّد مخالفة العضد لا يقدح في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع بإطلاعهما على كلامه، ولم يثبت إتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما المخالفة في ذلك لأنه أمر اصطلاحي ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

قوله: (فتناول) أي التعريف لا الفعل لأنه يمنع منه قوله الآتي «والمتعلق بأوجه التعلق الثلاثة» إذ المتعلق هناك صفة الخطاب.

قوله: (الاعتقادي): أقول: في إدراجه في الفعل تسمح إذ ليس بفعل وحينئذ لا يكون مكلفاً به نفسه بل بأسبابه المحصلة له إذ لا تكليف إلا بفعل كما سيأتي، ومن هناك كان لقائل أن يقول: هلا أسقط الاعتقادي وأتى بدله بأسبابه لأنها الفعل المكلف به نفسه بخلاف الاعتقاد كما تقرر؟ فإن أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث إنه متعلق بالاعتقاد حكم، وإن كان التكليف بأسبابه فلا بدّ من إدخاله في تعريف الحكم قلنا: أما أولاً فكيف يتصوّر تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث إنه اعتقاد مع تسليم أنه غير فعل وأن خطاب التكليف لا يتعلق إلا بفعل حتى يقال إنه حكم لا بدّ من إدخاله. وأما ثانياً فكيف يتصوّر أن يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث إنه اعتقاد ولا يكون مكلفاً به وإنما المكلف به أسبابه، اللهم إلا أن يقال: المراد بالفعل الذي لا يتعلق خطاب التكليف إلا به ما يعدّ فعلاً عرفاً ويعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد، ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث إنه اعتقاد وكونه غير مكلف به وإنما المكلف به أسبابه وفيه نظر، لأنهم إنما اشترطوا كونه فعلاً ليكون مقدوراً ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على أنه غير فعل وإنما المقدور أسبابه فليتأمل.

قوله: (والأكثر من الواحد): اعترضه شيخنا العلامة بأن فيه جمعاً بين «أل» و«من» التبعيضية وهو ممتنع وأقول: هذا الاعتراض قد أورد مثله على قول الشارح السابق أوائل الخطبة دون نحمد الله الأخصر منه، وأجاب عنه شيخ الإسلام بما يجري هنا فراجعه.

قوله: (والمتعلق): أقول: أي والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سها به شيخنا العلامة في بعض مرّات تدريس الشرح وعلقوه عنه فاحذره. وقوله «بأوجه التعلق» حال من ضمير المتعلق، والباء للملابسة وليست صلة كما قد يتبادر قبل التأمل حتى يكون متعلق الخطاب تلك الأوجه، أما أولاً فلأن المصنف جعل المتعلق فعل المكلف لا تلك الأوجه، وأما ثانياً فلأن معنى

الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف للأخيرين منها كالأوّل الظاهر فإنه

تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوباً أو غيره والاقتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به فليتأمل.

قوله: (لتناول حيثية التكليف الخ) أقول: يعني أن هذه الحيثية مستعملة في معنييها معاً وهما التعليل والتقييد، فإن قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الإطلاق وأنه لا قيد هناك كما في قولك «الإنسان من حيث هو إنسان قابل للتعلم» «والموجود من حيث هو موجود يمكن الإحساس به». وقد يراد به التقييد كما في قولك «الإنسان من حيث إنه يصح وتزول عنه الصحة» موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما في قولك «النار من حيث إنها حارة تسخن» فقول المصنف «من حيث إنه مكلف» معناه أن يكون التعلق على وجه الإلزام وهو معنى التقييد أو يكون بسبب وجود الإلزام ولأجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الأوّل وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد، وتناولت الأخيرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لأن تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة إليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الإلزام لما ذكره الشارح مما ستتكلم عليه، والمراد بتناول حيثية التكليف للثلاثة المذكورة أنها تجامعها ولا تخرجها عما قبلها، وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها إدخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة إليها إدخالها للقطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها، فعلم الجواب عما أشار شيخنا الشهاب إلى إيراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للأخيرين منها حيث قال عليه. قال التفتازاني: لا يخفى أن اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الإباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل اهـ. وذلك لأنا إذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما إذا قصرناها على التقييد كما هو ملحظ توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال: لقائل أن يقول إنه حينئذ لا يتناول الإلزام نفسه لأن ما كان لأجل الإلزام لا يتناول الإلزام نفسه. وأيضاً المعهود أن الحيثيات تعتبر للإخراج والاحتراز لا للإدخال كما قاله اهـ. ووجه اندفاع الأوّل أنه مبني على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك، بل هي شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الإلزام أيضاً باعتبار التقييد كما قررناه. ووجه اندفاع الثاني أنه ليس المراد بهذه الحيثية الإدخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله كما ذكره الشارح على أنه إن أراد بكون المعهود ما ذكر أنها لا تستعمل إلا كذلك فهو ممنوع منعاً واضحاً لا يخفى على من له أدنى إلمام بكلام الأئمة، وكيف لا وقد تقدّم أنها تكون لبيان الإطلاق؟ وإن أراد الأغلب عليها ما ذكر فهو على تقدير تسليمه مما لا يجديه شيئاً.

وأما قوله: «أعني شيخنا العلامة» أيضاً لو فسر المكلف بالمطلوب منه ما فيه كلفة لم يحتج إلى هذا التكلف أو أبقى المكلف على تفسيره الأوّل لصح التعميم أيضاً لأن غير الجازم متعلق

لولا وجود التكليف لم يوجدا. ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف؟ ثم

بفعل البالغ العاقل وهو أولى، لأن تفسيره بالمطلوب منه ما فيه كلفة لا يتناول التخيير اهـ. فهو مدفوع أيضاً. أما قوله «لو فسر المكلف بالمطلوب منه الخ» فلأن الأصح عند المصنف أن التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه كما سيأتي، فحمل الشارح التكليف على المعنى المصحح عند المصنف على أن هذا التفسير لا يدفع التكلف مطلقاً لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجيح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج إلى التكلف كما ادّعاه مما لا يستقيم، فلو أبدل قوله «لم يحتج الخ» بقوله «لكان أقل تكلفاً مثلاً» كان صواباً. وأما قوله «أو أبقى المكلف على تفسيره الأوّل لصح التعميم أيضاً» فجوابه بتقدير تسليمه أن طريقة الشارح أظهر في التعميم بل في أصل التناول، أما التعليل فلما لا يخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم والتخيير إنما هو بتبعية ثبوت الإلزام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل إذ قد يثبتان ولا يتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقاً أو فيها حيث انتفى بعض شروط التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو يعذر به، فالتعليل بإلزام ما فيه كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فإنه تعليل بما هو مظنة العلة في الجملة لا بنفسها، وأما التقييد فلأن التكليف بمعنى الإلزام قيد بنفسه للتعلق إذ التعلق بفعل المكلف تارة يكون إلزاماً وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فإنه ليس قيداً للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ما هو مظنته، ولا يخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر من التقييد بغيره وإن كان مظنة له. وإذا علمت ذلك اتضح لك مقصود الشارح من هذا الكلام واندفاع ما أطالوا به عليه في هذا المقام. نعم لقائل أن يقول: الحيثية بالمعنى الذي قرره تقتضي شمول هذا التعريف لخطاب الوضع إذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سبباً لوجوب الحد مثلاً أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لأجل أنه ملزم ما فيه كلفة إذ لولا وجود التكليف لم يوجد، ألا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع أن غرضه إخراج خطاب الوضع عن الحكم بدليل قوله الآتي «وأما خطاب الوضع الخ» إلا أن يجاب بمنع أنه لولا وجود التكليف لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتي، فإن تعلقه به أيضاً صريح في أن ثبوته ليس تابعاً لثبوت التكليف، وقد يرد هذا بأنه تابع لثبوت التكليف في الجملة أي ولو بالنسبة لغيره بدليل انتفائه قبل البعثة فليتأمل.

قوله: (ألا ترى إلى انتفائهما قبل البعثة): اعترضه شيخنا الشهاب بأن الاشتراك في الانتفاء قبلها لا يقتضي كون خصوص بعضها علة في البعض الآخر انتفاء ووجوداً. وأقول: الاشتراك في الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك العلة كما سيأتي في باب القياس، وهو دليل ظني كما تقرر في محله فيدل على علية بعضها للبعض الآخر دلالة ظنية وهي كافية في مثل ذلك، وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما هو ظاهر من

الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما. وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول ﴿الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء﴾ [الأنعام: ١٠٢] ﴿ولقد خلقناكم﴾ [الأعراف: ١١] ﴿ويوم نسير الجبال﴾ [الكهف: ٤٧] وبما بعده مدلول «وما تعملون» من قوله﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله تعالى ولا خطاب يتعلق

أصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة.

قوله: (ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما): أقول: يمكن أن يكون إشارة إلى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلاً، قال في التلويح: الثالث أي من الاعتراضات أن التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى، فأجاب بأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له، ولا يخفى أن السؤال وارد فيما يثبت أيضاً بالسنة والإجماع، والجواب أن كلاً منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الأحكام اهـ. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: إنه توطئة لما ذكره من الآيات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اهـ. وفيه نظر. ورأيت شيخنا العلامة قال: إنه إشارة إلى جواب ما عسى أن يقال إن الخطاب المفسر بما ذكرتموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه إذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته، ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اهـ. وفيه نظر، لأنه إن أراد أن معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع، أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات في الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليتأمل.

قوله: (وخرج بفعل المكلف): فإن قلت: لم سكت عن قوله «المتعلق» قلت: قال شيخنا العلامة: لأنه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب إذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء فأوّل الفصول هو قوله بفعل المكلف اهـ.

قوله: (خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات): قال شيخنا الشهاب: بقي عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما اهـ. أقول: وصفات المكلفين مما لم يدخل في أفعالهم، ويمكن أن يجاب عن الجميع بأنه لا يجب في بيان الإخراج بالقيود التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض، وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص بالمذكور عن أفعال غير المكلفين بأنها لا يتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتي وإن كان لنا فيه نظر سيأتي بيانه.

قوله: (فإنه متعلق بفعل المكلف من حيث إنه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا

بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب بأداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة

مبني على أن «ما» مصدرية لا موصولة، وأما على تقدير أنها موصولة فهو متعلق بمفعولهم اهـ. وأقول: دعوى البناء على المصدرية ممنوع فقد قال المولى التفتازاني في شرح العقائد: الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الحق على أن الله هو الخالق لأفعال العباد النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات: ٩٦] أي عملكم على أن «ما» مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير، أو معمولكم على أن «ما» موصولة ويشمل الأفعال لأنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً، وللذهول عن هذه النكتة يعني شمول المعمول للأفعال قد يتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اهـ. فصرح بشمول الموصولة للأفعال فلا يتقيد مقصود الشارح بالمصدرية خلافاً لما ادعاه الشيخ.

قوله: (ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل): أقول: ظاهره نفي التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع ويوافقه ما في التلويح حيث قال: الثاني أي من الاعتراضات على تعريف الحكم أنه غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بأفعال الصبيان، فالأولى أن يقال: المتعلق بأفعال العباد، وقد أجيب عن ذلك في كتبهم يعني في كتب الشافعية بأن الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي مثلاً يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبي، ورده المصنف يعني صدر الشريعة أوّلاً بأنه لا يصح في جواز بيعه وصحة إسلامه وصلاته وكونها مندوبة. وثانياً بأن تعلق الحق بالصبي أو ذمته حكم شرعي وأداء الولي حكم آخر مترتب عليه، وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فإنهم مصرحون بأن لا حكم بالنسبة إلى الصبي إلا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولي، ثم لا يخفى أن تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل في تعريف الحكم وإن أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالأفعال، وبأن الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لأن كون المأتي به موافقاً لما ورد به الشرع أو مخالفاً له يعرف بالعقل ككون الشخص مصلياً أو تاركاً للصلاة. ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بأن يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»[(١)] اهـ. كلام التلويح. لكن يخالفه ما صرح به الشارح في شرح قول المصنف الآتي «وإن ورد سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً فوضع حيث جعل تقديره وإن ورد الخطاب بكون الشيء سبباً الخ». ثم قال: والشيء يتناول فعل المكلف وغيره، ثم مثل بإتلاف المال من الصبي مثلاً سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه فإنه تصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف. وليس لأحد أن يمنع أنه تصريح بذلك

(١) رواه الترمذي في كتاب مواقيت الصلاة باب ١٨٢. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٢٦.

....

تمسكاً بأن التعلق بالفعل إنما يتحقق إذا كان بغير واسطة وفيما ذكر إنما تعلق بالكون المضاف إلى الفعل لأن هذا تمسك فاسد إذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل إلا بيان شيء من أحواله والتعلق بكون الفعل كالإتلاف سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه بيان لحال الإتلاف وهو سببيته لما ذكر. ومما يصرح بذلك قول الشارح الآتي وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث قيد بقوله «من حيث إنه مكلف» فإنه تصريح بأن قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع أن الخطاب في الوضع متعلق ابتداء بالكون المضاف إلى الفعل.

وبالجملة فلم يظهر إلا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل غير المكلف خلافاً لظاهر كلام الشارح هنا وما يوافقه، وأما ما تقدّم عن التلويح ففيه نظر، لأن ما ذكره من أن تعلق الحكم بماله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الإشكال لأن الخطاب المتعلق بأن إتلاف الصبي مثلاً سبب لتعلق الحق بماله أو ذمته خطاب متعلق بفعل الصبي إذ لا معنى لكون الخطاب متعلقاً بفعله إلا كونه مبيناً لحاله كسببيته للتعلق المذكور، ومن أنّ الصحة والفساد ليسا من الأحكام الشرعية لا يجدي على طريقة المصنف التي أقره الشارح عليها من أنّ الصحة والفساد من الأحكام الشرعية كما سيأتي بيانه، ومن أن معنى كون صلاته مندوبة أن الولي مأمور بتحريضه عليها ليس بحاسم لأن ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلاً له تعلق بها الخطاب أي بين حالها من كون الولي قد أمر بتحريضه عليها، فإنّ الخطاب المتعلق بها على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبي قطعاً وبهذا تظهر صحة إيراد العز بن عبد السلام على نفيهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم﴾ [النور: ٥٨] واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من أنّ المراد أمر المؤمنين بأن يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصوير الآية بخطاب المؤمنين اهـ. وذلك لأن الخطاب الآمر للمؤمنين بإرشاد القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لأنه طلب للإرشاد إليه، وطلب الإرشاد إلى الشيء متعلق به قطعاً لأنه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث»[1] الحديث. والاعتذار عنه بنحو ما تقدّم عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على أنّ ما ذكره أعني صاحب التلويح في أن صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لأنه إن أراد بأنها مندوبة أنها مطلوبة منه على وجه الندب فهذا ينافي المدعي من أنه لا خطاب يتعلق بفعله أو أنها مطلوبة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول إذ لا يتصوّر أن يطالب الولي بأن يفعلها أو أنّ الولي مطالب بأمره بها، فمطالبة الولي بذلك إنما هي على سبيل الوجوب لا الندب كما تقرّر في كتب

(١) رواه أبو داود في كتاب الحدود باب ١٧ . أحمد في مسنده (١١٦/١).

....

الشيخين وغيرهما من الشافعية، ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم إلا أن يكون معنى ندبها أنّ لها حكم الندب من حيث إثابة فاعلها وعدم إثمه بتركها فليتأمل. فإن قيل إنما أراد الشارح وغيره بنفي التعلق نفي التعلق القصدي فلا يرد عليهم إثبات التعلق في الجملة كما في الآية الكريمة وخبر «مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع»(١) فإن التعلق القصدي فيهما إنما هو بفعل الأولياء قلنا: هذا لا يجدي نفعاً إذ لا يطرد في جميع المواضع لظهور قصدية التعلق في الخطاب المبين لسببية نحو إتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم إثمه بالإتلاف أو لصحة عبارته أو فسادها أو نحو ذلك. نعم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي نفى هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سيأتي من تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل كما بيناه، وبقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف وإخراجه خطاب الوضع عنه كما تقرّر.

ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بذلك حيث قال: ومراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من أنّ الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اهـ. لكن لا يخفى ما في صنيع الشارح حينئذ إذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النفي بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول: ولا يتعلق الخطاب على وجه الإلزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل. وبما تقرّر يعلم سقوط ما أجاب به الكوراني عن شبه أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال: وهنا شبه لا بد من إيرادها والجواب عنها: الأولى أنّ الحدّ غير منعكس لخروج الأحكام المتعلقة بفعل الصبي، والجواب أنّ الأحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي إنما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو الآثم بتركها المثاب على فعلها اهـ. ووجه سقوطه أنه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية إتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الأداء وجب عليه الأداء لاستقرار الحق في ذمته فإن هذا لا تعلق له بفعل الولي قطعاً. والحاصل أنه إذا تحقق إتلاف الصبي تحقق تعلقان: أحدهما يخص الولي وهو وجوب الأداء من مال الصبي، والثاني يخص الصبي وهو الاستقرار في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار إليه المحقق المحلي من أن المراد تعريف الحكم المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال ـ أعني الكوراني ـ الثانية أن أحكام الوضع خارجة أيضاً كدلوك الشمس لسببية الصلاة. والجواب أن أحكام الوضع راجعة إلى التكليف كما صرح به المصنف في بحث تكليف الغافل. فالحاصل أن التكليفي على قسمين: صريح وضمني: فأحكام الوضع من قبيل الضمني إذ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك. وذهب بعضهم إلى أن الأحكام الوضعية لا تسمى أحكاماً اصطلاحاً فلا يضر خروجها. الثالثة أن المراد تعريف الحكم

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٨٢. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٢٦.

....

المصطلح بين الفقهاء لأنه المأخوذ في تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة أعني صفة فعل المكلف. وأجيب بوجوه وذكر ما تقدّم عن التلويح في الكلام على قول المصنف خطاب الله اهـ. ولا يخفى ما في قوله الثانية أن أحكام الوضع خارجة أيضاً، فإن مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الأولى المتعلقة بفعل الصبي أنّ الأحكام المتعلقة بفعل الصبي خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتي، وما ذكره في الجواب من رجوع أحكام الوضع إلى التكليف سيأتي قريباً ردّه مبسوطاً، وما ذكره في تقرير الثالثة يفهم أنّ الحكم بهذا المعنى هو المراد في تعريف الفقه وقد تقدّم ردّه مبسوطاً.

واعلم أن شيخنا الشهاب أورد ههنا كلاماً عجيباً فإنه قال: قوله «ولا خطاب يتعلق الخ» هو توجيه لتفسير المكلف المذكور أوّلاً بالبالغ العاقل أي لا شيء من خطاب التكليف ولا خطاب الوضع يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فيكون المكلف الذي قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز، أما عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلأنه إنما يتعلق بكون الشيء دليلاً وغيره مما سيأتي يرشد إلى ذلك تعبير الشارح الآتي في قول المتن «وإن ورد سبباً وشرطاً الخ». ومن البين أن كون الشيء كذا ليس فعلاً قطعاً. وأما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به في المواضع التي يتوهم فيها ثبوته اهـ. ثم قال: الثاني أي من التنبيهين إنما حملنا الخطاب المنفي هنا على ما يشمل التكليفي والوضعي وإن كان ما يأتي في قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أي الخطاب التكليفي يرشد إلى إرادة التكليفي هنا أي فقط لأنا لو حملناه هنا على التكليفي فقط أشكل ذلك بأن غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لأنا حيث جوّزنا تعلق الخطاب الوضعي بغير المكلف فلم لا يكون ذكر المكلف في التعريف لإخراج ذلك لأنّ الخطاب فيه جنس يشمل النوعين معاً اهـ.

وأقول: أما ما ادعاه من أن قيد التكليف للبيان دون الاحتراز فيناقضه ما تقدّم عنه من قوله «بقي عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما». وأما ما استدل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من أنه إنما يتعلق بكون الشيء دليلاً أو غيره وأن كون الشيء كذا ليس فعلاً قطعاً فلا دليل فيه على ذلك لأن كون الشيء كذا وإن لم يكن فعلاً إلا أن الشيء المضاف إليه الكون قد يكون فعلاً، والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعاً إذ لا معنى لتعلقه به إلا طلبه أو الإذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سبباً، وكان الشيخ توهم أن جعل الكون المضاف إلى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقاً له، ولو صح ما توهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقاً لأنه إنما يتعلق ابتداء بالكون المضاف إليه كما دل عليه تعبير الشارح الذي استدل به وذلك باطل قطعاً منافٍ لما سيأتي من قول الشارح، وأما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أي حيث أخرجه بقوله «من حيث إنه مكلف» فإنه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل

وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليها، ليس

المكلف على خطاب الوضع المتعلق بفعل المكلف، وأنه إنما خرج بقيد الحيثية المذكورة ومن قوله: «ومن جعله منه» كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف ما يدخله فقال: «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» فإنه صريح في صدق قوله «المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع» ولذا فصله إليه مع أن الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشيء كالفعل سبباً أو غيره فليتدبر.

قوله: **(بأداء ما وجب في مالهما الخ)**: قال شيخنا العلامة: إن كان «وجب» بمعنى «ثبت» تعلق به قوله «في مالهما» أو «من الوجوب الشرعي» فقوله «في مالهما» متعلق باستقرار محذوف على أنه حال من «ما» الواقع على المؤدى أي ما وجب أداؤه على الولي كائناً في مالهما. وقال: في قوله «وضمان المتلف» ليس معطوفاً على الزكاة بل على قوله «أداء ما وجب» أي مخاطب بأداء ما وجب كالزكاة وبضمان المتلف، فضمان بمعنى الغرم أي بغرم المتلف ويدل عليه قوله«كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته لأن الضمان فيه بمعنى الغرم بلا شك» ا هـ. وأقول: لا بدّ فيما قاله من حذف المضاف أيضاً أي بغرم بدل المتلف، ويجوز العطف على الزكاة بجعل الضمان بمعنى المضمون أي مضمون المتلف أي المضمون عنه وبسببه من مثله أو قيمته، ويصح مثل ذلك في قوله بضمان ما أتلفته أيضاً فهو بمعنى المضمون، وعلى حذف مضاف أي مخاطب بأداء مضمون ما أتلفته أي أداء المضمون عنه وبسببه كما يصح فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أي بغرم بدل ما أتلفته. ثم ما عينه من العطف على أداء ما وجب يقتضي كون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لأن من أداء ما وجب غرم المتلف أي غرم بدله فهو على حذف المضاف، وعلى قياسه يجوز كون العطف على ما وجب أي وبأداء ضمان المتلف أي مضمون المتلف أي المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة ويغني عن هذه التكلفات جعل ضمان المتلف اصطلاحاً بمعنى أداء بدله أو غرمه أو نحو ذلك من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف.

قوله: **(حيث فرط)**: قال شيخنا الشهاب: ظرف لـ«يخاطب» أقول: أو لـ«أتلفته» وقوله «لتنزل» علة «يخاطب».

قوله: **(المثاب عليها)**: فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: يصح أن يكون نعتاً للصبي وهو الأظهر وهو متحمل لضميره، ويصح أن يكون نعتاً للصحة فيكون مرفوعاً ولا بعد في ذلك لأن الصحة سبب للإثابة، وضمير «عليها» يرجع للعبادة ويجوز أن يرجع على الصحة ا هـ. وأقول: كونه نعتاً للصحة لا يخلو عن التكلف بناء على أن المتبادر من المثاب عليه ما يكون الجزاء في مقابلته لا ما يكون لأجله وبشرطه، وكونه نعتاً للصبي فيه الفصل بين النعت

لأنه مأمور بها كما في البالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه إن شاء اللّه تعالى ذلك. ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل والملجأ

والمنعوت بالأجنبي إلا أن الرضى أجازه. وبقي احتمال آخر وهو أنه نعت للعبادة، ثم إن جعل نائب الفاعل ضمير الصبي فهو نعت سببي وكان يجب إبراز الضمير هنا اتفاقاً لأنه يحتمل أن يكون نعتاً للصبي فقد حصل اللبس وعند حصوله يجب الإبراز اتفاقاً. وإنما الخلاف إذا لم يحصل ويمكن أن يقال: محل الاتفاق إذا اختلف المعنى في التقديرين، أما إذا كان مآله واحداً فيهما كما هنا فلا، وإن جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التي يترتب الثواب عليها فهو نعت حقيقي ولا إشكال عليه، ولا يخفى أن جعله نعتاً للصحة مع جعل ضمير «عليها» للعبادة يوجب خلو النعت عن ضمير المنعوت رأساً. وثانيهما قال شيخنا الشهاب: قيد به أي بقوله «المثاب عليها» لتقوى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها إذ الصحة وحدها تتحقق باستجماع ما يعتبر في الفعل شرعاً وإن لم يتعلق الطلب به كالمباح ا هـ. وقد يقتضي ذلك أن المنفي في كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقدّم عنه أنه الأعم منه ومن خطاب الوضع إلا أن يجاب بأنه أراد أن تقوية الشبهة فيما ذكر لأنه أبلغ في الإيراد لا للتخصيص به فليتأمل.

قوله: (ليس لأنه مأمور بها كما في البالغ): اعترضه الشيخان. أما شيخنا الشهاب فقال: فيه إشعار بأن أمر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر، وكذا قوله«بل ليعتادها» قضيته أن الاعتياد علة للصحة. ويجاب عن هذا بأن بالاعتياد علة غائبة أعني لحمل حملة الشرع على الحكم بالصحة وإلا فأحكام الباري تعالى منزهة عن الحامل والباعث ا هـ. ويمكن أن يجاب عن الأول بأن صحة العبادة متوقفة على الأمر بها أي في الجملة بدليل أنه لا يصح التعبد بما لم يؤمر به رأساً، ولهذا لو أعاد الظهر مثلاً منفرداً لغير خلل فيها ولو على قول كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالأمر بها. وأما شيخنا العلامة فقال ما حاصله: إن مقتضى كلامه أن صحة عبادة البالغ مأمور بها فتكون الصحة متعلق الأمر، ويلزم أن تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتي أن الخطاب المتعلق بكون الشيء سبباً أو صحيحاً أو فاسداً من باب خطاب الوضع لا التكليف. قال: ويمكن أن يكون معنى قوله «كما في البالغ» كما أن صحة عبادة البالغ ليس لأنه مأمور بها بل لكونه من خطاب الوضع دون خطاب التكليف الذي نحن فيه ا هـ. ويجاب بأن مبنى هذا الاعتراض على رجوع الهاء في قوله «مأمور بها» للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا بمتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا إشكال عليه بوجه فتأمل.

قوله: (ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل): قال شيخنا الشهاب: حاصله أن اللام في المكلف للعموم في أشخاص المكلفين المستلزم للعموم في الأحوال والأزمنة والبقاع، وأن امتناع تكليف الغافل وتأليه في الظاهر نفي للتكليف عن هذه الأشخاص من المكلفين، وفي

والمكره، ويرجع ذلك في التحقيق إلى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض أحواله. وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف، ومن جعله منه

التحقيق أي وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك إلى نفي تكليف عن البالغ العاقل في بعض أحواله دون سائرها، فالتخصيص بالنظر إلى الأول راجع لعموم الأشخاص وإلى الثاني راجع لعموم الأحوال ا هـ. وقال شيخنا العلامة ما حاصله: إن الحق عندهم أن عموم الأشخاص يستلزم العموم في الأحوال والأوقات، وأن قول الشارح «ويرجع ذلك الخ» جار على القول بأنه لا يستلزم وهو غير مرضي عند المحققين ا هـ. وأقول: أما ما قاله الأول فيرد عليه أن حاصله حمل «أل» في «المتكلف» على العموم إلا أنه مخصوص بالنسبة للأشخاص أو للأحوال، وهذا يوجب اختلال التعريف إذ لا يصدق حينئذ إلا على الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ما عدا ما وقع التخصيص به، ولا يصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبي عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لخصائصه. فالوجه حمل «أل» في «المكلف» على الجنس ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ما قد يتوهم من التعريف قصداً إلى زيادة الفائدة، وإلا فلا ضرورة إلى بيان ذلك هنا لأنه استفيد من التعريف أن كل خطاب تعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم. وأما أن الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولاً فأمر آخر وراء ذلك، وأما ما قاله الثاني فيرد عليه أن استلزام العموم في الأشخاص للعموم في الأحوال لا ينافي جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فإن عموم الأحوال اللازم ليس بأقوى من عموم الأصل الذي هو الأشخاص الملزوم وذاك يجوز تخصيصه فهذا أولى. فإن زعم امتناع تخصيص عموم الأحوال دون عموم الأشخاص فهو ممنوع، وكأنه ظن أن معنى الاستلزام هنا أنه إذا عم الحكم في الواقع الأشخاص لزم أن يعم أيضاً في الواقع الأحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الأمر كذلك، بل لا معنى له إلا أن الصيغة إذا أفادت العموم في الأشخاص كانت مفيدة له في أحوالها أيضاً، وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الأحوال وحدها كما لا يخفى فعلم أن كلام الشارح غير مناف لما هو الحق، وأن زعم الشيخ جريانه على خلاف ما هو الحق غير صحيح. هذا وإن أراد الشيخ أن «أل» هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضاً ما ورد على الأول مما تقدم بيانه فليتأمل.

قوله: **(كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل الخ)** قال شيخنا الشهاب: فيه قصور عن تناول خطاب الإباحة والندب والكراهة، ويجاب بأن فيه تغليباً أو اكتفاء أو يدعي أنه حيث أطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسيم الوضع بأنواعه مجازاً أو حقيقة عرفية ا هـ. وأقول: زيادة على ما أجاب به إن أراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى أنه لم يعلم مما سيأتي انتفاء تعلق خطاب الإباحة والندب والكراهة لأن ما سيأتي خاص بغيرها فلا تعلم هي منه، فجوابه أنه إذا علم كون الغفلة وما ذكر معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها موانع أيضاً من بقيتها لظهور أن مانعيتها ليس إلا لعدم التأهل معها للخاطب. وإن أراد القصور بالنسبة للمعلوم

كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال «خطاب اللّه تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه

منه بمعنى أن هذا الآتي لا يفيد امتناع مخاطبة الغافل وما ذكر معه على وجه الإباحة والندب والكراهة فجوابه المنع لما ذكر أيضاً على أن إيراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تأخيره إلى محله.

قوله: (وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف): أي حيث أخرجه بقوله «من حيث أنه مكلف». وأقول: فيه نظر ظاهر لما تقدم من حمل الحيثية على معنييها من التقييد والتعليل، وحينئذ فيتناول قوله «المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع» بالطريق الذي جعله به متناولاً للتخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو أنه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع، ألا ترى إلى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم إلا أن يقال: الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم إذ لم يثبتا بدون التكليف في حق أحد، وقد يدفع هذا بأن تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة، وحينئذ فلم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف، وهذا البحث قد تقدم الكلام عليه فليتأمل.

قوله: (زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع): اعترضه شيخنا الشهاب فقال: فيه نظر أما أولاً فلأن من جملة التعريف السابق ذكر الحيثية السابقة أعني قوله «من حيث إنه مكلف» وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى، ففي قوله في التعريف السابق نوع تسامح. وأما ثانياً فلأن هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه، قال العضد عن بعض من يجعله منه: خطاب الوضع يرجع إلى الاقتضاء والتخيير إذ معنى جعل الشيء دليلاً على اقتضاء العمل به، وجعل الزنا سبباً لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه، وجعل الطهارة شرطاً لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته عند عدمها، وعليه فقس يعني تجويزه وتحريمه. قال: فالحاصل أن مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني، وخطاب الوضع من قبيل الضمني ا هـ. وفي قوله «ما يدخله» إشارة إلى أن قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس فهذا القيد المزيد مدخل له بعد خروجه، وبه صرح غيره وهو خلاف شأن القيد المشار إليه في قولهم شأن الجنس الادخال وشأن القيد الاخراج. نعم هو مع ما قبله مخرج لنحو «مدركون» و«ما تعملون» على أن الأصل في ذكر قيود التعريف البيان دون الإحتراز. ا هـ لفظ شيخنا بحروفه. وأقول: كلا الأمرين مدفوع:

أما الأول فهو سهو ظاهر وذلك لأن قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير هو بمعنى

....

الحيثية التي ذكرها المصنف كما تقدّم بيانه في كلام الشارح حيث قال: «والمتعلق بأوجه التعلق الثلاثة» إلى قوله «لتناول حيثية التكليف للأخيرين منها كالأول الظاهر الخ» فالمراد بالحيثية في كلام المصنف ويقول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التخيير واحد، وقول المصنف «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف» من حيث إنه مكلف، وقول ابن الحاجب «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير» تعريف واحد لا تعريفان لأن معناهما واحد لا تختلف إذ التفاوت في اللفظ مع اتحاد المراد به لا يوجب اختلاف التعريف بل اتحاده، فما اقتضاه قول الشارح زاد في التعريف السابق من أن ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لا غبار عليه، والشيخ نظر إلى اختلاف اللفظ مع الغفلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أنا لو تنزلنا عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعاً أيضاً، لأن دعوى الزيادة في التعريف لا تنافي النقص منه أيضاً بل تصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالأمرين جميعاً. وغاية ما في الباب على هذا الاحتياج إلى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيد فيه بقوله فقال الخ. مما يصلح قرينة على ذلك فتدبر.

وأما الثاني فلأن مراد الشارح ما يدخله بحسب الظاهر من غير احتياج إلى التكلف الذي لا يليق بالحدود، ولأنه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقعي وهو أن من جعله من زاد ما ذكر قاصداً بزيادته الإدخال وهذا كلام صحيح مطابق للواقع، فإن هذه الزيادة لم تقع في كلام من زادها كابن الحاجب إلا لقصد الإدخال كما يعلم من شراح كلامه كالعضد، وأما إن الإدخال متوقف في الواقع علىٰ هذه الزيادة أو لا فأمر آخر ليس في كلام الشارح تصريح بالدخول في عهدته فتدبره فإن فيه دقة ما. فإن قيل: بعض من جعله منه لم يأت بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله«من جعله منه زاد» لأن من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد منه فيلزم الحكم بزيادة ما ذكر على كل من جعله منه مع أنه ليس كذلك كما تقرر. قلنا: الحكم على العام قد يكون على مجموع أفراده لا على كل فرد كما تقرر في محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على أنه لا مانع من جعل «ما» نكرة موصوفة والتقدير «وفريق جعله منه زاد الخ» فلا يلزم العموم. وأما ما أطنب به على الإدخال بهذا المزيد فمما لا يلتفت إليه لأن القيود لا تنحصر في الإخراج بل تكون لغيره أيضاً كالإدخال كما نص عليه الأئمة، ثم رأيت شيخ الإسلام أورد الوجه الثاني من اعتراض شيخنا وقد علمت اندفاعه.

قوله: (**لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ**): اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال ما نصه: قال التفتازاني: فإن قلت هب أن ما خرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد الوضع لكن من الأسباب والشروط ما ليس بفعل المكلف كزوال الشمس

....

وطهارة المبيع ونحو ذلك، فكيف يستقيم الحد طرداً وعكساً؟ قلنا: المراد بالتعلق الوضعي أعم من أن يجعل فعل المكلف سبباً أو شرطاً مثلاً أو يجعل الشيء سبباً أو شرطاً له ا هـ. والسؤال المحكي أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه فجوابه جوابه. وقوله «كالزوال» مثال لغير فعل المكلف و«سبباً» حال. ا هـ كلام شيخنا. وأقول: لا شبهة لعاقل أن من المحال عادة عدم اطلاع الشارح على ما قاله التفتازاني من السؤال والجواب إذ كيف يتأتى مع ما علم من مزيد تثبيته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير مراجعته لكلام من هو العمدة في التكلم عليه المشهور بالإضافة إليه، فكأنه لم يرتض الجواب. ويمكن أن يوجه ذلك بأمرين:

الأول ما في ذلك الجواب من مزيد التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب حيث ذهب إلى زيادة هذا القيد احترازاً عن التكلف الذي وقع فيه من أعرض عن زيادته وحكم برجوع الوضع إلى الاقتضاء أو التخيير، وذلك لأن الخطاب المتضمن لكون الزوال سبباً لوجوب الظهر مثلاً إنما تعلق أولاً وبالذات بالزوال فإنه إنما بين حاله وهو كونه سبباً لوجوب الظهر، وإن لوحظ التكلف وجعل متعلقاً بالوجوب بناء على أنه بين حاله في الجملة وهو كون شيء وهو الزوال سبباً له فالوجوب أيضاً ليس فعل المكلف، وإنما فعله نفس الظهر فيحتاج في دعوى تعلقه به إلى تكلف آخر بأن يقال: إنه مبين لحاله في الجملة وهو كون شيء سبباً للوجوب المتعلق به، فقوله «لكنه لا يشمل» أي بحسب الظاهر المتبادر الخالي عن التكلف الذي لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة إلى ارتكابه.

الثاني أنا إن اعتبرنا هذا التكلف فلا يخفى أن الخطاب الوارد بكون الزوال سبباً لوجوب الظهر كما أنه تعلق بفعل المكلف الذي هو الظهر على هذا الوجه الذي تقرر من التكلف حيث بين أن شيئاً سبب للوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذي هو نفس الزوال على الوجه الخالي عن التكلف حيث بين أنه سبب للوجوب، وكلا التعلقين حكم وضعي متميز عن الآخر مقصود إن لم يكن الثاني هو المقصود، والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وإن تناول التعلق الأول لا يتناول الثاني قطعاً، وهذا معنى قول الشارح «لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سبباً لوجوب الظهر» أي لا يشمل هذا الوضع الخاص الذي هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقاً هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالي عن التكلف بأن تعلق به ابتداء كتعلقه ابتداء بكون الزوال سبباً لوجوب الظهر بأن بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع مما لا شبهة فيه لعاقل كما لا شبهة له في تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذي هو غير فعل ولا في أن عدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور، لأن حاصله التكلف ببيان متعلق آخر للخطاب، ومعلوم أن الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار أحد متعلقيه المحقق الثبوت لا سيما مع كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه الآخر لا سيما مع التكلف في كونه متعلقاً، ولا يقدح في اعتبار كل من التعلقين

غير فعل المكلف كالزوال سبباً لوجوب الظهر واستعمل المصنف كغيره «ثم للمكان المجازي

وكونه باعتبار تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب وإلا لزم امتناع عدّ الندب وخلاف الأولى قسمين من الحكم لأن الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة إلى الفعل أمر، وإلى الترك نهي، بل لزم امتناع تعدد الحكم مطلقاً لأن الخطاب الذي هو الكلام النفسي صفة واحدة لا تعدد فيه إلا باعتبار تعلقاته، فتدبر هذا الوجه فإنه وجيه جداً.

لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلاً فغيره وإن وقع متعلقاً في الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لأنا نقول: هذا باطل قطعاً لتصريح الأئمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه، ألا ترى إلى تمثيله لخطاب الوضع بقوله «كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال ا هـ». فهذا منه نص في جعل الزوال متعلقاً بخطاب الوضع، بل وفيما قررناه أيضاً من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك كله تتضح صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب، فللّه دره من إمام على أن اعتراض الشارح ليس قاصراً على ما ليس بفعل بل هو شامل لفعل غير المكلف أيضاً، لأن قوله «ما متعلقه غير فعل المكلف» شامل لما ليس فعلاً أصلاً كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبي والمجنون مع أن الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف. لا يقال بل يشمله بناء على أن المراد بفعل المكلف فعل جنس المكلف أي فعل ما يصدق عليه الإنسان مثلاً لأنا نقول: لا اعتبار بمثل هذا ولا يصح وقوع مثله في مطلق الكلام فضلاً عن التعريف لأنه مما لا يفهم من اللفظ مطلقاً على أنه يبقى ما متعلقه فعل البهيمة، ولا يصح أن يراد بجنس المكلف جنس الحيوان مطلقاً إذ لا يقدم على ذلك عاقل. ثم رأيت الكمال أجاب بما يوافق أصل ما ذكرناه في الوجه الأول والثالث، ورأيت شيخ الإسلام بعد أن ذكر الأمر الثاني من الأمرين اللذين حكيناهما عن شيخنا الشهاب وتكلمنا عليهما في الكلام على قول الشارح السابق، زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال الخ، كما تقدم بيان ذلك، ذكر أن السعد أجاب عما ذكره الشارح وقد علمت عذر الشارح في الإعراض عن جوابه وعدم الالتفات إليه بما لا مزيد عليه إن أحسنت التأمل وأعرضت عن محض التقليد لكل ما تسمع، والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الإسلام من أن الشارح لم يطلع على جواب السعد أو أنه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما في ذلك الجواب مما يقتضي تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والعادة بأن الشارح اطلع عليه ولم يلتفت إليه.

قوله: **(واستعمل المصنف الخ)**: قال شيخنا العلامة: السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد أي أعمل أي أطلق المصنف. وقوله «كغيره» تقوية وسند للمصنف وهو إما على حذف مضاف أي كاستعمال غيره، أو حال من المصنف أي استعمل المصنف حال كونه مشابهاً لغيره ا هـ.

قوله: **(للمكان المجازي)**: إنما عدى «استعمل» باللام إما لأنها بمعنى «في» كما قاله

كثيراً» ويبين في كل محل بما يناسبه كما سيأتي فقوله هنا (ومن ثم) أي ومن هنا وهو أن

شيخنا العلامة وإما لأنه ضمن «استعمل» معنى «استعار» كما قاله شيخنا الشهاب. قال: وحيث فسرها أي ثم بـ«هنا» فكان عليه أن يقول للمكان المجازي القريب. أقول: ففي «ثم» تجوز من جهتين ولا يخفى أن تفسيرها بـ«هنا» الذي هو من إشارات القريب ينافي تفسيرها بـ«ذلك» الذي هو من إشارات البعيد في قوله أي من أجل ذلك اللهم إلا أن يقال: استعمل «هنا» في البعيد مجازاً أو ذلك في القريب كذلك، أو يقال أشار أولاً بـ«هنا» إلى قرب المشار إليه لقرب محله وما فهم منه، وثانياً بذلك إلى بعده باعتبار أن المعنى غير مدرك حساً فكأنه بعيد. ثم رأيت في شرح التسهيل للدماميني ما نصه: وانظر «ثم» في قول العلماء «ومن ثم كان كذا» هل معناه معنى «هنالك» أي التي للبعيد، أو معنى«هنا» أي التي للقريب؟ والظاهر هو الثاني ا هـ. ثم مما ينبغي التأمل في علاقة هذا المجاز وفي قرينته ويمكن أن تجعل العلاقة هي المشابهة فإن المعنى محل للفكر وتردده إليه بملاحظته المرة بعد الأخرى كما أن المكان محل للجسم والتردد إليه بإتيانه المرة بعد الأخرى، والقرينة استحالة كون المعنى مكاناً حقيقياً فليتأمل. ثم رأيت لبعضهم في قول ابن الحاجب «ومن ثم» اختلف في «رحمن» ما نصه قوله: «ومن ثم» للإشارة إلى المكان الاعتباري كأنه شبه الاختلاف المذكور في شرط تأثير الألف والنون أنه انتفاء فعلانة أو وجود فعلي بالمكان في أن كلاً منهما منشأ إذ المكان منشأ النباتات، والاختلاف المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف في صرف «رحمن» فجعل الاختلاف المذكور من أفراد المكان ادعاء، ثم شبه المكان الاعتباري بالمكان الحقيقي لاشتراكهما في المكانية فذكر اللفظ الموضوع للمكان اهـ. وعلى قياسه يقال هنا شبه ما ذكر من أن الحكم خطاب الله لكونه منشأ للاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتأمل.

قوله: **(ويبين في كل محل بما يناسبه)**: قال شيخنا الشهاب: إشارة إلى أن «ثم» لا دلالة فيها على أزيد من مشار بها إليه لوحظ فيه كونه مكاناً، وأما بيان ذاته وحقيقته فبقرينة خارجية تختلف باختلافها اهـ.

قوله: **(كما سيأتي)** لا يقال «ما هنا» من جملة الكل ولا يصدق فيه قوله «كما سيأتي» لأنه يبين هنا لا فيما سيأتي لأنا نقول هذا غلط ظاهر لأن «ما هنا» إنما يبين أيضاً فيما سيأتي ضرورة تأخر بيانه عن هذا الكلام المشتمل على الحوالة.

قوله: **(فقوله هنا ومن ثم أي ومن هنا)** أقول: «قوله» مبتدأ وهو بمعنى مقوله «وهنا» متعلق به «ومن ثم» عطف بيان عليه إذ المفسر بـ«من هنا» لفظ «من ثم» لا النطق به. وقوله أي «ومن هنا» قال شيخنا العلامة: خبر عن قوله «فقوله» لقيام أي مقام معناه وإلا فمدخولها في الأصل عطف بيان على ما قبله اهـ. والأوجه أنه متعلق الخبر لا نفسه والتقدير مثلاً يقال في بيانه وتفسير معناه أي ومن هنا أي هذا اللفظ أو نفس الخبر على حذف مضاف إليه وإلى المبتدأ والتقدير، فمعنى قوله «هنا» و«من ثم» معنى قولنا: «أي ومن هنا» أي معنى هذا اللفظ.

الحكم خطاب الله أي من أجل ذلك نقول (لا حكم إلا لله) فلا حكم للعقل بشيء مما

قوله: (أي من أجل ذلك نقول لا حكم إلا لله) فيه أمور: الأول أنه حمل «من» على معنى التعليل هنا وفي جميع مواضعها من الكتاب. قال شيخنا العلامة: والظاهر أن كونها للتعليل لا يتعين بل يصح كونها لابتداء الغاية بل هو أظهر لأن «ثم» للمكان وكون «من» الداخلة عليها لابتداء الغاية أظهر من كونها للتعليل اهـ. وأقول: أما أولاً فقد أطبق شراح كافية ابن الحاجب من الشيخ الرضى وغيره على حملها على معنى التعليل في نحو قول الكافية في بحث ما لا ينصرف «ومن ثم اختلف في رحمن» ولولا أنه الأرجح الأظهر ما أطبقوا عليه. وأما ثانياً فقد قال الشيخ الرضى وتبعوه: المقصود من معنى الابتداء في «من» أن يكون الفعل المتعدي بـ«من» الابتدائية شيئاً ممتداً كالسير والمشي ونحوهما، ويكون المجرور بـ«من» الشيء الذي منه ابتدىء ذلك الفعل نحو «سرت من البصرة»، أو يكون الفعل المتعدي بها أصلاً للشيء الممتد نحو «تبرأت من فلان إلى فلان» وكذا «خرجت من الدار» فإن الخروج ليس شيئاً ممتداً إذ يقال: «خرجت من الدار» إذا انفصلت منها ولو بأقل من خطوة ثم قال: وتعرف «من» الابتدائية بأن يحسن في مقابلتها «إلى» أو ما يفيد فائدتها نحو قولك «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» لأن معنى «أعوذ به» التجىء إليه وأفر إليه، فالباء هنا أفادت معنى الانتهاء اهـ. ولا يخفى أن القول في قوله «نقول لا حكم إلا لله» بمعنى الاعتقاد لا اللفظ إذ لا معنى له هنا، وأن الاعتقاد ليس أمراً ممتداً ولا يظهر كونه أصلاً للممتد إلا بالتكلف كما أن أصل مقابلة «من» هنا بـ«إلى» أو ما يفيد فائدتها فضلاً عن حسنها لا يظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فإنه ظاهر لا تكلف فيه بحسب اللفظ ولا بحسب المعنى، فكيف مع ذلك؟ يقال: إن كونها للابتداء أظهر تشبثاً بمجرد أن «ثم» للمكان مع أنه ليس مكاناً حقيقياً كما تقدّم.

ثانيها قال الكمال: ظاهره أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله دليل يحملنا على القول بأنه لا حكم إلا لله وليس بسديد، وإنما مقصود المصنف أنه يعلم من تعريفنا الحكم بأنه خطاب الله أنا نقول لا حكم إلا لله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذي هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة، وبيان ذلك أنا أخذنا الحكم جنساً يتناول المحدود وغيره وبإضافته إلى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم إلا خطابه، وهذا معنى قولنا «لا حكم إلا لله تعالى» وعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا المحل اهـ. وأقول: أما قوله: «ظاهره أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله دليل يحملنا الخ» فليس بسديد لأنه زعم أن ظاهر كلام الشارح أن المشار إليه بذلك هو تعريف الحكم بأنه خطاب الله وليس كذلك قطعاً، بل صريح قول الشارح تفسيراً للمشار إليه وهو أن الحكم خطاب الله أنه جعل المشار إليه أن الحكم خطاب الله لا تعريفه بأنه خطاب الله، ولا خفاء في أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا أي اعتقادنا إذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم إلا لله تعالى ويوجبه إذ انتفاء الحكم عما عدا الله

....

لازم لكون الحكم خطاب الله، واعتقاد الملزوم مما يحمل على اعتقاد اللازم على أن تعريف الحكم بأنه خطاب الله مما يحمل من اعتقد مطابقته للواقع على ما ذكر أيضاً إذ من لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله. فقوله: «بالنسبة لهذا» أيضاً ليس بسديد وعلى التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب إلى عبارته وأقل تكلفاً فيها مما ادّعاه هو فقد ظهر أن ما اقتضته العبارة على هذا في غاية السداد من هذه الجهة التي اقتصر عليها الكمال لكن فيها نظر قوي من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الإطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليفي المتعارف بين الأصوليين بالإثبات والنفي كما أشار إليه الشارح أولاً، وحينئذ فالذي تضمنه التعريف إنما هو أن الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور لا أن الحكم على الإطلاق هو ذلك، ومعلوم أن كون المخصوص ما ذكر لا يحمل على اعتقاد أن لا حكم على الإطلاق إلا لله كما أفاده إطلاقه النفي واستعماله فيه الصيغة التي هي نص في نفي الجنس وهي «لا» مع بناء اسمها في قوله «لا حكم إلا للّه» إذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الإطلاق ليس لازماً لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى، وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذي بيناه متوجه على المعنى الذي قال الكمال إنه مقصود المصنف إذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص بأنه خطاب الله لأنا نقول بنفي الحكم على الإطلاق عما سوى الله إذ لا يلزم من اختصاص الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الإطلاق به تعالى، بل إنما يعلم منه أنا نقول بأن هذا المخصوص مختص بالله تعالى اللهم إلا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف «لا حكم إلا لله» سلب الحكم على الإطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى، وحينئذ يتم مقصود المصنف إذ لا خفاء في أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص خطاب الله المذكور، وعلى هذا يتم أيضاً ما تقدّم أن العبارة اقتضته ويندفع عنه النظر من تلك الجهة السابقة، أو يقال لا قائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فإذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى، أو يقال ليس المراد أن ما تضمنه التعريف بمجرده منشأ العلم بالقول المذكور، بل المراد أن له مدخلاً في حصول ذلك العلم، فإن الظاهر من إضافة هذا النوع إليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافاً إليه تعالى لأنه اللائق بجنابه تعالى. والحاصل أن بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما ينبه على اختصاص المطلق، وعلى هذا يمكن أن يتم أيضاً ما تقدّم أنه مقتضى العبارة فإن كون الحكم المخصوص خطاب الله تعالى مع كون اللائق أن يكون الباقي مضافاً إليه تعالى مما يحمل على اعتقاد انتفاء الحكم مطلقاً عن غيره تعالى ويوجبه فليتأمل. فإن هذا كله من التكلف الذي لا يخفى ثالثها أن المقصود من هذا النفي التمهيد لخلاف المعتزلة في حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار إليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل بشيء مما سيأتي عن المعتزلة وحينئذ ففيه نظر ظاهر؛ أما أوّلاً فلأن الحاكم حقيقة هو الله تعالى وحده اتفاقاً كما سيأتي عند قول الشارح «أي

....

يدرك العقل» ذلك تصريح الإسنوي بذلك بقوله، فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع وإنما النزاع كما سيأتي تحريره في أن العقل هل يدرك الحكم من غير افتقار إلى الشرع؟ وأما ثانياً فغاية ما يلزم مما سبق بمعونة العناية والتكلف نفي الحكم مطلقاً تكليفياً أو وضعياً لكن ذكر المصنف في موضع النزاع أمراً آخر بقوله «وبمعنى الذم عاجلاً الخ» خارجاً عنهما لأن ترتب الذم والعقاب ليس واحداً من الأحكام الخمسة ولا من أحكام الوضع، بل هذا هو الذي صرح بجعله في موضع النزاع هنا، وعلى هذا فظاهر أن النفي المذكور لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين. والحاصل أنه إن أراد بقوله «لا حكم إلا لله» ما هو الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكر، أو نفي إدراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل لا مدخل لما قبله فيه، ولو سلم لم يجر في ذلك الأمر الآخر الذي هو ترتب ما ذكر فلا يتجه قوله «ومن ثم الخ». ويمكن أن يوجه المتن بمنع أن مقصوده من هذا النفي ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى الإشكال على الشارح في حمله له على ما تقدم، نعم يمكن أن يجاب عن الأول بأنه يكفي في التمهيد والرد الإشارة إليهما بما أريد من العبارة وإن لم يكن مفهوماً منها، والمراد من قوله: «لا حكم إلا لله» إثبات الحكم له تعالى وحده حسبما أراد لا بحسب المصالح والمفاسد، وهذا المعنى مما يستلزم نفي حكم العقل بمعنى إدراكه فإن المعتزلة إنما قالوا به بناء على أن حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد المدركين بالعقل كما قال السيد ذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل، وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك، وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح. ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن هو تفاوت مراتبه، فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو الندب، أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة، أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة. وهذه الأمور أعني الوجوب وأخواته ثابتة للأفعال في ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل حاصله قبله أيضاً لا بالقياس إلى العباد فقط بل بالقياس إلى الخالق أيضاً، ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، ووصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة إليه وذهبوا إلى أن أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة إياها، فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران ذاتيان لا بسبب الأمر والنهي بل هما كاشفان عنهما انتهى. وعن الثاني بأنه إذا فهم عدم إدراك العقل لأحكام التكليف والوضع فهم عدم إدراكه لما يترتب عليها من ترتب ما ذكر لأنه إذا انتفى إدراكه وجوب هذا الفعل مثلاً انتفى إدراكه أنه يذم ويعاقب بتركه فليتأمل. وعلى هذا فلا إشكال على واحد من المتن والشرح على أنه سيأتي عن شيخنا العلامة دعواه رجوع الترتب المذكور إلى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنبينه، ويجوز أن يريد بقوله «لا حكم إلا لله» أنه لا يدرك الحكم إلا من جهته أي بواسطة ما بينه على يد الرسل يناسب هذا

سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح. ولما شاركه في التعبير بهما عنه ما يحكم

المعنى قول الشارح في شرح قول المصنف الآتي: «شرعي» أي لا يؤخذ إلا من الشرع ولا يدرك إلا به، فحمل حكم الشرع في محل النزاع على الإدراك به فينبغي أن يكون في التمهيد بهذا المعنى أيضاً. وعلى هذا فلا إشكال في صحة التمهيد والتفريع، وإذا علمت جميع ما قررناه في هذا المحل علمت أن الكمال بمعزل عن إيضاحه وأن ما أشار إليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بإيضاح هذا المحل من أنه هو وفى بإيضاحه لم يصادف محلاً.

قوله: (فلا حكم): للعقل إنما لم يقل فلا حكم لغيره كما هو المناسب لعموم النفي في قوله «لا حكم إلا لله» تنصيصاً على محل النزاع فإنه منحصر في الواقع في حكم العقل واحترازاً عن زيادة ما يستغنى عنه.

قوله: (مما سيأتي عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح): قال شيخنا الشهاب: حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنيين: أحدهما كون الفعل قد أمر بالثناء على فاعله أو ذمه. الثاني كونه لا حرج في فعله ومقابله وقد مشى في المتن على ما يلائم الأول حيث قال «وبمعنى ترتب الذم الخ» وفيما سيأتي على ما يلائم الثاني حيث قال «والحسن المأذون الخ». واعلم أنه لا يخرج الفعل عندهم ـ أعني المعتزلة ـ عن الحسن والقبح بهذين المعنيين إلا أن المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الأوّل وكان المكروه والمباح وفعل غير المكلف بالنظر إليه ليس حسناً ولا قبيحاً ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم، ساغ للشارح أن يقيد بالبعض نظراً لما اقتصر عليه المصنف وإن كان ترك التقييد أشمل نظراً للمعنيين معاً انتهى. وقضيته أن محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفي لأن فعل غير المكلف لا يتعلق به حكم تكليفي وعبارة العضد وأن الحسن والقبح إنما يطلق لثلاثة أمور إضافية لا ذاتية: الأوّل موافقة الفرض ومخالفته. الثاني ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له. الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج. قال: والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى. قال المولى سعد الدين: ثم إنه لم يبين أن أي هذه المعاني محل النزاع، والظاهر أنه المعنيان الأخيران كما ذكره بعض الشارحين وإنما اقتصر في المواقف على الثاني لأنه لم يذكر التفسير الثالث، ولأن معنى الحرج استحقاق الذم في حكم الشارع فاستويا انتهى. وقضيته ما ذكر أيضاً ويبقى الكلام فيما لا يتعلق بالفعل مطلقاً من الأحكام الوضعية ككون الزوال سبباً لوجوب الظهر على ما تقدّم تحقيقه ولا يبعد أنه من محل النزاع أيضاً، وفسر الكمال «ما سيأتي» بقوله: أي من ترتب المدح أو الذم عاجلاً، والثواب أو العقاب آجلاً على الفعل، ومن وجوب شكر المنعم عقلاً عندهم، ومن الحظر والإباحة والوقف عنهما لهم فيما قبل ورود الشرع قال: ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين، فقوله «المعبر عن بعضه» نعت لما في قوله: «مما سيأتي» انتهى. فبين بذلك انقسام ما سيأتي إلى ما يعبر عنه بالحسن

به العقل وفاقاً بدأ به تحريراً لمحل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشيء (بمعنى ملائمة

والقبح وهو ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل وإلى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر المنعم والحظر والإباحة. هذا مقتضى صنيعه وظاهره أن المراد التعبير في لسان القوم ويرد عليه أن كلاً من الوجوب والإباحة عبروا عنه بالحسن وأن الحرمة عبروا عنها بالقبح، والصواب أن المراد التعبير في كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا مطلقاً فكان الصواب أن يبدل قوله «ويعبر عن بعض ذلك» بقوله: و«عبر» أي المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتأمل.

قوله: (ولما شاركه في التعبير بهما عنه): اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بأنه يجب حذف «عنه» لأن التعبير بهما عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى. وأقول: الوجوب ممنوع وبيان ذلك أن ابن الحاجب لما قال في خواص الاسم والإسناد إليه اعترض بأن الضمير عائد إلى الاسم فيصير المعنى أن الإسناد إلى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه إذ لا يدل على عدم الإسناد إلى غير الاسم فدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الإسناد إليه بقوله «أي الكون مسنداً إليه» فأشار إلى أن المراد اختصاص هذه الصفة، فلو أسند إلى غيره لم يختص مطلق الصفة وأورد على هذا أن الضمير راجع إلى الاسم فالإشكال بحاله. وأجيب بأنه راجع إلى اللفظ أو الشيء أو إلى الاسم والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أي حقيقة اللحية. وقال شيخنا الشريف: لا يبعد أن أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه لغلبة الاستعمال صار كالعلم فلا يقتضي الضمير مرجعاً، ولا يخفى إمكان جريان جميع ذلك هنا بأن يفسر التعبير بهما عنه بالكون معبراً بهما عنه فيكون الاشتراك في هذه الصفة، ويجعل ضمير «عنه» للشيء أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها، والمعنى حينئذ ولما شارك في الكون معبراً بهما عن الشيء أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيئاً لا خصوص كونه ذلك البعض فإن الخاص قد يذكر مع إرادة عمومه لا خصوصه، أو يقال هذه العبارة لا يقتضي الضمير فيها مرجعاً لغلبة استعمالها في هذا المعنى حتى كأنها علم عليه فليتأمل.

قوله: (بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته): أي ملائمة الشيء الحسن للطبع ومنافرته له، فالمصدر مضاف للمفعول والجار والمجرور أعني «بمعنى» حال، إما من الحسن والقبح بناء على تجويز سيبويه مجيء الحال من المبتدأ، وإما من مرفوع عقلي والباء للملابسة وإضافة معنى بيانية والتقدير ملتبساً بمعنى هو ملائمة الطبع ومنافرته، فإن قلت: الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شيء آخر ملتبس بهما والشيء لا يلتبس بنفسه لأن الالتباس يقتضي المغايرة، والاكتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية وتحققها هنا محل نظر. قلت: الحسن والقبح أعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضاً بما سيأتي وغيره، ولا إشكال في التباس الأعم بالأخص. لا يقال لا

الطبع ومنافرته) كحسن الحلو وقبح المر (و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم

حاجة إلى ذلك لجواز أن يكون الحسن والقبح مراداً بهما اللفظ. والباء في «بمعنى» ظرفيه بمعنى «في» والتقدير ولفظ الحسن ولفظ القبح حال كونهما مستعملين في معنى ملائمة الطبع ومنافرته، ولا غبار على هذا لأنا نقول حمل الحسن والقبح على اللفظ يمنع منه الإخبار عنهما بقوله «عقلي» إذ العقلي هو المعنى دون اللفظ، ولهذا قدّر الشارح للشيء فإن حسن الشيء وقبحه إنما هو المعنى لا اللفظ اللهم إلا أن يجعل الإخبار عنهما بقوله «عقلي» على حذف المضاف أي معناهما عقلي فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة إليه، فإن قلت: فأي فائدة في زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب ما هو خلاف الأصل من بيانية الإضافة؟ وهلا قال بملائمة الطبع ومنافرته؟ قلت: الفائدة الدلالة على أن مدخول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يفهم ذلك. واعلم أن ابن الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته. قال شيخنا العلامة: وربما يقال إن بينهما فرقاً لأن الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما في دواء المريض اهـ. أي والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض وبالغرض عبر في المواقف فقال: الثاني ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة اهـ. قال السيد في شرحه: فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما اهـ. وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة الغرض أو مخالفته.

قوله: (وبمعنى صفة الكمال والنقص): أقول: في الجار والمجرور وما تقدم وإضافة معنى إلى صفة وإضافة صفة إلى الكمال بيانيتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد في حواشي العضد بقوله: «قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان» اهـ. أي وملتبساً بمعنى هو صفة هي الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدّم، وزيادة لفظ الصفة دفع توهم أن المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما في إطلاق الحسن عليه وليس كذلك كما هو ظاهر، وبهذا يندفع اعتراض شيخنا العلامة فإنه بعد ما ذكر أن إضافة معنى إلى صفة إما من إضافة الأعم إلى الأخص أو الإضافة البيانية قال: والمراد بالصفة المعنى القائم بالغير، فحسن العلم مثلاً هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال، فلو قال: «وبمعنى كونه صفة كمال» كان أوفق بالمعنى المراد. والحاصل أن الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير الحسن بنفس العلم مثلاً بل بكونه صفة كمال اهـ. ووجه اندفاعه أنه مبني كما ترى على أن الصفة في عبارة المصنف هي المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك، بل هي نفس الكمال كما تقرر. وبه يظهر أن المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلاً كما زعمه الشيخ عليه على ما يفهم من قوله «والحاصل الخ» بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح

وقبح الجهل (عقلي) أي يحكم به العقل اتفاقاً (وبمعنى ترتب) المدح و (الذم عاجلاً)

بل إنما فسره بكمال العلم مثلاً، وعبارة المصنف هي عبارة المواقف فإنه عبر بقوله: «الأول» أي من المعاني صفة الكمال والنقص. يقال العلم حسن والجهل قبيح اهـ. نعم قال السيد في شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان اهـ. وبينه وبين ما تقدم عن حواشي العضد له تفاوت لا يخفى فإنه فيما تقدم عنه في تلك الحواشي جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محصول عبارة المصنف على توجيهنا لا عن كون الشيء صفة كمال أي صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفيده قول السيد في شرح تمثيل المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه: في الأول أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن وفي الثاني أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اهـ. ولا يخفى الفرق بينهما. والحاصل أنه لا شبهة في أن نسبة المصنف إلى أنه فسر الحسن بنفس العلم مثلاً غلط ظاهر كما علم مما قررناه، ويبقى الكلام في أنه عبارة عن نفس كمال العلم مثلاً كما اقتضته عبارة المصنف كما بيناه وفاقاً لما اقتضته عبارة المواقف وحواشي العضد المذكورة أو عن كون العلم مثلاً صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح المواقف. وقال شيخنا الشهاب في قوله: «وبمعنى صفة الكمال» ما نصه: لا بد فيه من تقدير أي وبمعنى كونه صفة كمال أو نقص لأن الصفة نفسها هي الشيء المتصف بالحسن والقبح لاهما، ولو أضاف الكمال إلى الصفة عكس ما فعل لصح المعنى بلا تقدير. وقد يجاب بأن الإضافة بيانية ويرد عليه أن ذكر الكمال والنقص وحدهما يؤدي هذا المعنى مع الاختصار الذي هو مقصود له، ويجاب بأن الاقتصار عليهما يوهم إرادة النهاية في الكمال والنقص وليس مراداً اهـ. ولا يخفى أن المعنى باعتبار جوابه بأن الإضافة بيانية مخالف للمعنى الذي ادعاه أوّلاً بقوله: «لا بد فيه من تقدير الخ» مع أن قضية سياقه أن هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى إلى التقدير وأن ذلك المعنى حاصل باعتبار هذا الجواب فتأمله.

قوله: (أي يحكم به العقل اتفاقاً): قال شيخنا الشهاب: اعلم أن العقل إنما يدرك بنفسه الكلي أو الجزئي المجرد عن المواد، فإن أخذ المضاف والمضاف إليه في الأمثلة الأربعة مفهوماً كلياً فالحاكم هو العقل بنفسه، وإن أخذا جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمر هو العقل بواسطة الحس المشترك، وللعلم والجهل هو العقل بواسطة آلاته الباطنة، ولحسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر، ويصح إطلاق العقل في مقابلة الشرعي على حكم الوهم فيما ذكر اهـ. وأقول: اتفق المحققون على أن المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الإدراك إلى قواها كنسبة القطع إلى السكين. واختلفوا في أن صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلاتها؛ فذهب جماعة إلى الثاني بناء على أن الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة، فلو ارتسمت في النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها. وذهب آخرون إلى أن الصور كلها مرتسمة فيها لأنها هي المدركة للأشياء إلا أن إدراكها

والثواب **(والعقاب آجلاً)** كحسن الطاعة وقبح المعصية **(شرعي)** أي لا يحكم به إلا

للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها. غاية ما في الباب أنها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئي المبصر ولم ترتسم فيها صورته، وإذا فتحته ارتسم فيها صورته وأدركته. هذا حاصل الكلام المشهور وفيه أبحاث في محله وبه تعلم ما في كلامه من الإبهام والإجمال، وقوله: «بواسطة الحس المشترك» أي لأنهما من المحسوسات التي آلة إدراكها الحس المشترك وفي تفرقته بين العلم والجهل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الأوّلين من مدركات العقل بواسطة آلاته الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر، ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد في حواشي المطول: المفهوم إما كلي أي سواء كان صورة أو معنى أو جزئي، والجزئي إما صور وهي المحسوسة بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وإما معان وهي الأمور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الأقسام الثلاثة مدرك، فمدرك الكلي وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل، ومدرك الصور هو الحس المشترك، ومدرك المعاني هو الوهم اهـ. وقوله: «المنتزعة من الصور المحسوسة» يخرج المعاني الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك. قوله: **(وبمعنى ترتب المدح والذم الخ)**: أقول: فيه أمور: الأوّل أن في الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى وإضافته ما تقدّم فإضافة معنى بيانية لكنه في الحقيقة مضاف إلى محذوف أي وبمعنى استحقاق ترتب الخ، لأن اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب إذ قد يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف. والثاني أن «عاجلاً وآجلاً» ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب إن كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر لتحققهما في الحال مطلقاً، والثالث أنه أورد شيخنا العلامة على ما علق عنه أن حاصل كلام المصنف أن الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعي أي خطاب شرعي لأن الحكم هو خطاب الله الخ أي الخطاب التكليفي الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى الترتب المذكور هو كونه سبباً لذلك أي المدح أو الذم، وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق كلامه لأن تعريفه للحكم لم يتناول إلا الخطاب التكليفي لا الوضعي، فلو قال: «بمعنى أمر الله إيانا بالمدح أو الذم الخ» لكان من خطاب التكليف، وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الأخير. اهـ ما علق عنه. وأقول: ما ذكره من أن هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر، لأنه الخطاب الوارد بكون الشيء سبباً مثلاً وما نحن فيه ليس كذلك إذ ليس المراد هنا أن الخطاب ورد بكون شيء سبباً للمدح أو الذم بل إنه ورد بالمدح أو الذم، وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي، وعند المعتزلة عقلي اهـ. وهي ظاهرة فيما ذكرنا أنه المراد كعبارة المصنف.

قوله: **(أي لا يحكم به إلا الشرع)**: أقول: فيه أمران: الأوّل أنه قد يناقش في هذا

الشرع المبعوث به الرسل أي لا يؤخذ إلا من ذلك ولا يدرك إلا به (خلافاً للمعتزلة) في

الكلام بأن قضيته اتحاد الحكم في جزأي الإثبات والسلب المشتمل عليهما الحصر حتى يكون ما أثبته المخالف للعقل هو ما أثبتناه للشرع كما هو مقتضى الحصر مع أنه ليس كذلك، بل الذي أثبته المخالف إنما هو معنى مجرد الإدراك كما علم مما تقدّم وحينئذ فلا يتقابل الإثبات والنفي إن جعل الحكم في النفي بمعنى الإدراك، ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم إن جعل فيه بالمعنى الذي أثبتناه. والجواب أن المراد بالحكم في كلا الجزأين هو الإدراك كما أشار إليه الشارح بقوله الآتي: «ولا يدرك إلا به» فإنه تفسير لما قبله فلا إشكال. والثاني أنه قال شيخنا الشهاب: أتى بالحصر في هذا دون العقل لأنه لا يمتنع الشرع من الحكم به أيضاً ولا مدخل عندنا للعقل في الشرعي. وفي قوله: «إلا الشرع» المستلزم للتجوز في الإسناد والمسند وهو يحكم دون إلا الشارع الذي هو دافع للتجوز فيهما مراعاة للمحافظة على ذكر المنسوب إليه في تفسير المنسوب، والشرع وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير لهم بالذات، فإسناد الحكم إليه مجازي من إسناد المعنى الفعلي إلى مكانه المجازي، وأيضاً الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل على بعضه، أو حقيقي بأن يكون قوله «لا يحكم» مجازاً عن لا يدل. اهـ ما قاله شيخنا فليتأمل قوله: «المستلزم للتجوز في الإسناد والمسند».

وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذي ذكره على وجه يفيد أن الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال في قول السيد في حواشي العضد: وأما الدين فهو وضع الهيّ سائق لأولي الألباب باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، ويتناول الأصول والفروع وقد يخص بالفروع، والإسلام هو هذا الدين المنسوب إلى محمد ﷺ المشتمل على العقائد الصحيحة والأعمال الصالحة اهـ ما نصه. احترز بقوله «الهي» عن الأوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية، وقوله: «سائق لأولي الألباب» احتراز عن الأوضاع الطبيعية التي تهتدي بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها، وقوله: «باختيارهم المحمود» عن المعاني الاتفاقية والأوضاع القسرية، وقوله: «إلى ما هو خير بالذات» عن نحو صناعتي الطب والفلاحة فإنهما وإن تعلقتا بالوضع الإلهي أعني تأثير الأجسام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوي الألباب باختيارهم المحمود إلى صنف من الخيرات، فليستا تؤديانهم إلى الخير المطلق الذاتي أعني ما يكون خيراً بالقياس إلى كل شيء وهي السعادة الأبدية والقرب إلى خالق البرية وهو الملة أيضاً، إلا أن بينهما فرقاً وهو أن الوضع الإلهي إذا نسب إلى من يؤديه عن الله يسمى ملة، وإذا نسب إلى من يقبله لوجه الله يسمى ديناً واشتقاق الملة من أملى يملي لأنها بالوحي الذي هو بإلقاء الكلمة بعد الكلمة في روع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وقد يفرق أيضاً بأن الشريعة من حيث يطاع لها تسمى ديناً، ومن حيث إنها يجتمع عليها تسمى ملة اهـ. والمفهوم منه أن ذلك الوضع هو الأحكام لا الألفاظ، ففي قول شيخنا «مجازاً عن لا يدل» نظر لأنه إنما يناسب الألفاظ وبما تقدم من تفسير الشارح حكم

قولهم إنه عقلي أي يحكم به العقل لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو

الشرع بالأخذ منه والإدراك به ينظر في قول الشيخ، فإسناد الحكم إليه مجازي الخ، لأن قضية هذا التفسير أن التجوز في الطرف وأن معنى لا يحكم به إلا الشرع لا يكون واسطة في إدراكه إلا الشرع، ولا خفاء في أنه لا تجوّز في إسناد الواسطية في الإدراك إلى الشرع فليتأمل.

قوله: (المبعوث به الرسل): فيه أمران: أحدهما أن لقائل أن يقول هذا القيد مستدرك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع، وثانيهما قال شيخنا الشهاب: إن أريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما مر في تعريف النبي والرسول، وإن أريد به الاحتراز لم يصح لأن الشرع حاكم بذلك، سواء كان لرسول أو لنبي ليس برسول، فالوجه ترك هذا القيد، وقد يجاب بأن ذلك لموافقة الغالب نظر الكثرة حملة شرع الرسل الآخذين للأحكام منه، وبأن ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار أعني استواء النبي والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اهـ. وإياك أن تظن عدم مباينة الأمر الأوّل للثاني. وأقول: أما الأوّل فيمكن أن يجاب عنه بأن القيد إشارة إلى توقف الحكم وإدراكه على البعثة كما سيأتي في قوله «ولا حكم قبل الشرع» أي البعثة لأحد من الرسل. فإن قلت: التوقف ممنوع لأن الحكم يثبت في حق الأنبياء بوصول الشرع إليهم مع انتفاء البعثة قلت: الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكلفين على أن وصول الشرع إلى الأنبياء في معنى البعثة بالنسبة إليهم، ويجوز أن يراد بالبعثة ما يشمل البعثة حقيقة وحكماً وسيأتي عند قول المصنف «ولا حكم قبل الشرع» ما يتعلق بذلك. ثم رأيت عن شيخنا العلامة أنه إشارة إلى أن المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وسننهم أيضاً، ويدل عليه قوله «أي لا يؤخذ إلا من ذلك» لأن المأخوذ منه هي الأدلة وهي الكتاب والسنة اهـ. وفيه نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالأحكام والأخذ بالأخذ من الأحكام على أن «من» للابتداء، وأما الثاني فيمكن أيضاً أن يجاب عنه باختيار الشق الأوّل منه بناء على أن المراد المبعوث بجنسه الرسل على أن الحكم ببعث الرسل به لا ينافي ثبوته للأنبياء أيضاً. وإنما اقتصر على ذكر الرسل إشارة إلى ما تقدّم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الأنبياء والرسل فيما نحن فيه وباختيار الشق الثاني، ووجه الاحتراز أن الشرع الواصل إلى الأنبياء من حيث وصوله إليهم واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به، والكلام في شرع يؤخذ منه هذا الحكم ويدرك به على أنه يجوز أن يراد بالرسل مطلق الأنبياء على تغليب الرسل على غيرهم لأنهم أفضل وعلى التجوز في البعثة وإرادة الأعم من الحقيقة.

قوله: (في قولهم إنه عقلي): قال شيخنا العلامة: ظاهره أن الفعل المقدر العامل في «خلافاً» يتعلق به هذا الجار والمجرور وهو قوله «في قولهم» وهو خلاف الظاهر لأنه خلاف المتبادر فلو قال «في ذلك» أي في قولنا «إنه شرعي» كان أظهر اهـ. وأقول: تقدير العبارة على ما سلكه الشارح نخالف بقولنا «إنه شرعي» المعتزلة في قولهم «إنه عقلي» وهذا كلام صحيح

....

حسن منتظم. ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوطئة لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود إذ يلزم من قولهم «إنه عقلي» عدم قولهم «إنه شرعي» بالمعنى الذي قاله الشارح وهو أنه لا يؤخذ إلا من الشرع ولا يدرك إلا به، ولو عبر بقوله «في ذلك» لم يتعين مذهب المعتزلة إذ لا يلزم من مخالفتهم في أنه شرعي قولهم بأنه عقلي لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك، وحينئذ فإما أن يعرض عن تعيينه وشرحه وذلك مما لا يليق إذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب، أو يتعرض مع ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار فتدبر ذلك.

قوله: (لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة الخ): قال شيخنا: قد يشكك في ذلك بأنه صرح بأن الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بذلك لوسط إذ هو ما يقرن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا وكل حكم كذلك فهو نظري، فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور إلى ضروري ونظري من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره ا هـ. وأقول: لا نسلم أن الحكم لوسط ينافي الضرورة مطلقاً وإنما ينافيها إذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها إلى المطلوب، ألا ترى أن الحكم بأن الأربعة زوج ضروري مع أنه بوسط مقارن لها في الإدراك وهو أنها تنقسم بمتساويين، وقد صرحوا بأن الضروريات قد تحتاج إلى وسط بدون حركة وفكر فليراجع ذلك من أراد. ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله أنه لا يقال إن قوله «بالضرورة» ينافي قوله «لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة» إذ ظاهره أنه لا بد من نظر العقل في ذلك لأن الضروري قد يكون قياسه معه كالأربعة زوج فهنا إذا نظر العقل إلى الصدق النافع فإنه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج إلى ترتيب قياس ا هـ.

قوله: (يتبعها حسنه أو قبحه): قال شيخنا الشهاب: الأول يشير للوجوب والندب، والثاني يشير للتحريم ا هـ. وأقول: أما إسقاطه الإباحة فقد يوجه بأن ما ذكره المصنف لا يشملها إذ لا يترتب على واحد من فعلها، أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب، وأما تركه الكراهة ففيه نظر إذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف إذ لم يرد اشتراط ترتب الأربعة المذكورة وإلا أشكل على الشيخ في عد الندب إذ لا يترتب على تركه عقاب. وقد ذكر السيد في حواشي العضد طريق إدراك العقل عند المعتزلة للأحكام الخمسة بما يعلم منه أن العقل عندهم قد يستقل بإدراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه: اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام، ثم اختلفوا فذهب المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل، وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك، وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح، ثم القبح هو معنى الحرمة، والحسن تتفاوت مراتبه. فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو

قبحه عند الله أي يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار، وقيل العكس ويجيء الشرع موكداً لذلك أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح

الوجوب وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط فهو الندب، أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الإباحة إلى آخر ما أطال به.

قوله: **(أي يدرك العقل ذلك)** فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب: الإشارة إلى قوله «حسنه وقبحه عند الله»ا هـ. وأقول: هذا لا يناسب ما ذكره أيضاً أعني شيخنا العلامة أن قوله «أي يدرك العقل ذلك» تفسير لقوله «يحكم به العقل» ا هـ. بل المناسب له أن يكون المشار إليه هو مرجع الضمير في قوله «إنه من قوله في قولهم إنه عقلي أي أن الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور أي يدرك العقل الحسن القبح بمعنى الترتب المذكور بالضرورة الخ» أو يحتمل أن الإشارة لما في الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة، ثم إنها قد تدرك بالضرورة الخ. والثاني أنه يدل على أن حكم العقل بمعنى إدراكه وقد صرح بذلك غيره كالإسنوي فإنه قال في شرح منهاج الأصول ما نصه: وإنما النزاع في الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب، فعندنا أنهما شرعيان، وذهبت المعتزلة إلى أنهما عقليان بمعنى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى إلى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وإنما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة، أو بالنظر فإما ما لا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فإن الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفي علينا، فتلخص أن الحاكم حقيقة هو الشرع إجماعاً وإنما الخلاف في أن العقل هل هو كاف في معرفته أو لا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك ا هـ.

قوله: **(أو باستعانة الشرع)**: عبارة العضد في شرح ابن الحاجب ومنها أي الأفعال ما لا يدرك إلا بالشرع كالعبادات فإن حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال مما لا سبيل للعقل إليه، لكن الشرع إذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين ا هـ. وعبارة المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارح، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ا هـ. فقول الشارح «أو باستعانة الشرع» أي يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به إدراكه بعد ورود الشرع أن في الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع في

صوم أول يوم من شوال وقوله «كغيره عقلي وشرعي» خبر مبتدأ محذوف أي كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الأنسب كما قال بأصول المعتزلة فإن العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وإن لم يتخلف أيضاً (وشكر المنعم) أي الثناء على الله تعالى لإنعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بأن

إدراكهما لتوقف إدراكه إياهما على وروده.

قوله: (الأنسب كما قال): بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لا قيد للمقابل من حيث إنه علم ما ذكره المقابل الآخر لأن ذلك العلم لا يتوقف على ذلك.

قوله: (فإن العقاب عندهم لا يتخلف الخ): ولا يخفى أن هذا بمجرده إنما يثبت النسبية مقابل الثواب فلا بدّ في تتميم الدليل من ملاحظة أنه لما ناسب إيثار مقابل الثواب بالذكر ناسب إيثار ما يناسبه وهو مقابل المدح الذي هو الذم للمناسبة بينهما.

قوله: (لا يتخلف ولا يقبل الزيادة): أي فهو أخص بهم وألصق فكان الأنسب عند إرادة الاقتصار على أحد الأمرين إيثاره بالذكر لمزيته باعتبار معتقدهم، وبهذا يندفع ما عساه أن يقال لا دخل للأخصية فيما نحن فيه فتأمله.

قوله: (وشكر المنعم): قال شيخنا العلامة: هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الأولى على سبيل التنزل مع المعتزلة أي تنزلنا معكم إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدّم لكن يلزمكم أن لا يكون الشكر عقلياً وقد قررها ابن الحاجب على أتم وجه، وايراد المصنف لها على هذا الوجه لا تظهر له فائدة لأنهم إنما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل ا هـ. وقال الكوراني بعد أن ذكر أن هذين الفرعين أي هذه المسئلة والتي بعدها ذكرهما الاصحاب على سبيل التنزل وقرر أدلتهما وما يتعلق بهما ما نصه: إذا عرفت هذا عرفت أن كلام المصنف في هذا المقام ليس على ما ينبغي لأنه أشار إلى الفرع الأول بقوله «وشكر المنعم واجب بالشرع» وإلى الفرع الثاني بقوله «ولا حكم قبل الشرع» ثم قال: وحكمت المعتزلة العقل لأنه لما بين أن الحكم خطاب الله تعالى وأن لا حاكم عند أهل الحق سواه كان المناسب أن يذكر بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل ا هـ.

وأقول: أما أولاً فاعلم أن التنزل في هاتين المسئلتين ليس أمراً متفقاً عليه فقد قال الأصفهاني في شرح المحصول بعد أن حكى قول المحصول: واعلم أنا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسئلتين لا محالة لكن الأصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين. ثم بينوا أن بعد تسليم هذين الأصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسئلتين ا هـ ما نصه. اعلم وفقك الله أن في هذا الكلام نظراً، وبيانه أنه هو إن كان

....

الحكم في هاتين المسئلتين لازماً لهذه القاعدة لزوماً قطعياً لا يتصور إقامة الدليل السالم عن المعارض القطعي على عدم الحكم في هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة أصلاً، وذلك أنه قد سلم اللزوم القطعي لوجوب شكر المنعم عقلاً، ولأن الأشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان الملزوم القطعي واقعاً إما حقيقة أو بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة، ومتى كان اللازم ظنياً وكان وقوع الملزوم ظنياً كان الدليل المذكور قابلاً للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح العقليين لزم ثبوت الحكم في هاتين المسئلتين قطعاً على وفق مذهبهم فلم تمكنا إقامة الدليل على عدم الحكم في هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة: فالصواب أن لا نسلم لهم القاعدة أصلاً ا هـ. وحينئذ فيجوز أن يكون المصنف في هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل في هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فإنما نص على هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للأصحاب واقتداء بهم في الجملة. وإما ثانياً فيجوز أن يكون المصنف اكتفى بالإشارة إلى التنزل حيث أفردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما ومما بعدهما، أو قصد الاحتياط لاحتمال أن لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه.

قوله: (أي الثناء على اللّه تعالى الخ) فيه أمران: الأول قال الكمال: واعلم أن كلام الشارح يقتضي أن موضع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوي المتعارف وهو خلاف المشهور إذ المشهور أن موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفي وهو صرف العبد جميع ما أنعم اللّه به عليه إلى ما خلق وأعطاه لأجله كصرف النظر إلى مصنوعاته والسمع إلى تلقي أوامره وإنذاراته وعلى هذا القياس الخ ا هـ. وأقول: بعد تسليم الشارح أن موضوع المسئلة المعنى العرفي يكون غاية الأمر أن الشارح فرض الخلاف في بعض صور محل النزاع، فإن الشكر بالمعنى الذي بينه من جملة صور النزاع بل هو داخل في الشكر العرفي ولا محذور في ذلك، ولهذا قال شيخ الإسلام: والخطب في ذلك سهل ا هـ. على أن شيخنا الشهاب حمل ما ذكره على المعنى العرفي حيث قال: في قوله «أي الثناء» مانصه: عرفه باللام ولم يقل هو ثناء كما قالوا فعل ينبيء الخ إفادة للكل المجموعي وإشعاراً بأن الشكر المعرف هو الشكر الشرعي المعرف بقولهم «صرف العبد جميع ما أنعم اللّه به عليه إلى ما خلق لأجله» فـ«أو» في قوله «أو اللسان» أو غيرهما لتفصيل المجمل نحوها في قوله تعالى ﴿كونوا هوداً أو نصارى﴾ [البقرة: ١٣٥] ا هـ لكن فيه نظر من وجهين: أحدهما أنه يحتاج إلى جعل قول الشارح «بأن» في الموضعين بمعنى «كان» وسيأتي عنه ما ينافيه. والثاني أن الشارح اعتبر كون الثناء لأجل الإنعام والحمد الشرعي المذكور لا يعتبر فيه ذلك. والثاني قال شيخ الإسلام: تبع في تفسيره الشكر بالثناء الجوهري وغيره وفيه تجوز حيث أطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد وفعل الجوارح المراد بقوله «أو غيره» أي أو الثناء

يعتقد أنه تعالى وليها، أو اللّسان بأن يتحدث بها أو غيره كأن يخضع له تعالى (واجب

بغيره ا هـ. وقال الكمال: لا يخفى أن إطلاق الثناء على العمل بالأركان غير سائغ إلا أن يدعي إطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترناً باللسان والقلب ا هـ. لا يقال التجوز ممتنع في الحدود إلا بقرينة واضحة لأنا نقول: القرينة موجودة وهي تقسيمه إلى هذه الأقسام وفي كلام الكمال إشارة إلى العلاقة، ولا يخفى التفاوت بين كلامه وكلام شيخ الإسلام.

قوله: (**لإنعامه**): قال شيخنا الشهاب: تعليل للثناء فالإنعام أخذه الشارح من ترتب الشكر على النعم إذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم ا هـ. وأقول: لا حاجة إلى الأخذ المذكور لأن الإنعام معتبر في مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر من غير حاجة في اثباته إلى الترتيب المذكور.

قوله: (**بالخلق**): قال شيخنا الشهاب: حقيقة الخلق الإيجاد وهو نوع من الإنعام فلا يصح أن يتعلق به فليحمل على أنه بمعنى المخلوق ا هـ. وأقول: يمكن أن يجاب؛ أما أولاً بأن عدم صحة التعلق مسلم إذ أريد بالتعلق به أنه صلة له حتى يكون الخلق منعماً به لكن هذا غير متعين لجواز أن يتعلق به تعلق السبب بمسببه والمعنى لإنعامه بسبب الخلق الذي هو الإيجاد أي لأجل أنه أنعم بسبب أنه خلقه، فإيجاده سبب لتحقق إنعامه عليه أي لتحقق هذا الجنس لأن تحقق الخاص سبب في تحقق العام، أو لأن تحقق الفرد سبب في تحقق الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدراً كالخلق إلا أن هذا لا يناسب قوله «والصحة» إلا أن يجعل بمعنى التصحيح أو على حذف المضاف أي إعطاء الصحة. وأما ثانياً فبأن يراد بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق إن ضبط بالفتح، والصحة إن أريد به معنى التصحيح، وحينئذ لا يبقى إشكال في صحة التعلق بالمعنى الأول واستعمال المصدر في الحاصل به أمر شائع فليتأمل.

قوله: (**والرزق**): قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما ينتفع به، ولو قال بالوجود والرزق والصحة كان أولى ا هـ. وأقول: قد تقدّم ما يعلم منه إمكان فتح الراء أيضاً ووجه الأولوية المذكورة اندفاع الإشكال عنه المحوج إلى التأويل الذي ذكره وقد تقدّم الكلام المتعلق به.

قوله: (**بأن يعتقد**): قال شيخنا الشهاب: تفسير للثناء بالقلب وتعلق الإيجاب الذي شرطه كون متعلقه فعلاً اختيارياً بالاعتقاد الذي هو من مقولة الانفعال على التحقيق لأن المقصود تعلقه بأسبابه المقدورة كالنظر ا هـ. وأقول: قد قيل إن المذهب المنصور كون الإدراك كيفاً لا فعلاً ولا إنفعالاً ولا إضافة كما قيل بكل من ذلك والمسئلة مبسوطة في محلها. ثم قال أعني شيخنا المذكور: ثم في قوله «بأن يعتقد الخ» إشعار بأن المنعم عليه إذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكراً ولم أر في ذلك نقلاً ا هـ. ثم قال أيضاً في قوله «بأن يتحدث بها» أي بالمذكورات من حيث هي خلق ورزق وصحة منعم بها منه قيل لا من أي حيثية كانت وفي هذا أيضاً إشعار بما مر ا هـ. وأقول: أما الثناء بالقلب فالشارح صوره بما هو

....

صريح كما ترى في إضافة النعمة إلى المنعم، وكذا الثناء باللسان لأن التحدث بالمذكورات إنما يكون ثناء على الله إذا أضافها إليه إلا أن يمنع ذلك بأنه يكفي في كونه ثناء العلم بكونها مضافة إليه تعالى وإن لم يصرح بذلك. وأما الثناء بغيرهما فليس في عبارته إشعار باعتبار الإفهام المذكور فيه لأن الثناء بنحو الخضوع له تعالى يتحقق بدون إضافة النعم إليه تعالى غير أنه لا بدّ في كونه شكراً من أن يكون صدوره لأجل الإنعام كما أفاد ذلك قوله «لإنعامه» وقد صرح الفنري وغيره في تعريفهم الشكر بقولهم «فعل ينبيء عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه» بإن قولهم «بسبب إنعامه» متعلق بـ«فعل» أي لا ينبيء ولا بتعظيم، وهذا يدل على أن المعتبر في الشكر كون الثناء لأجل الإنعام وإن لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ويشكل على الشارح أن تعريفهم هذا يفيد أن كلاً من الثناء بالقلب والثناء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الأول أيضاً بنحو اعتقاد الكمال لأجل الإنعام، والثاني أيضاً بنحو وصفه بالكمال لأجل الإنعام بل صرحوا بذلك، ولهذا قال الفنري: واعلم أنهم صرحوا بأن الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال أو اعتقاد اتصافه بصفة الإنعام وأنه وليّ النعم في مقابلة إنعامه أي ذلك الاعتقاد لأجل إنعامه ا هـ. اللهم إلا أن يحمل قوله «بأن» في الموضعين على التمثيل على ما هو عادته تبعاً لشيخي مذهبه كما تقدم بيان ذلك في أوّل الكتاب ويكون مخالفة أسلوب الموضع الثالث لمجرد التفنن، واعلم أن تمثيله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكره مع قوله بعد «فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه» صريح في أن من وصلت له نعمة ولم يلاحظ أن الله موليها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أثم، والمتبادر من الفروع خلافه، وقد قال شيخ الإسلام في قوله السابق في الخطبة وإنما حمد على النعم أي في مقابلتها لا مطلقاً لأن الأول واجب ما نصه: أي بمعنى أنه يقع واجباً لا بمعنى أنه إذا أنعم الله على عبد بنعمة يجب عليه أن يحمده عليها بالحمد الذي ذكره وهو الحمد اللفظي أو بالحمد المنوي ا هـ. والحمد في مقابلة النعم هو الشكر وسيأتي لذلك مزيد.

قوله: **(كأن يخضع له تعالى)**: قال شيخنا الشهاب: تمثيل للثناء بغيره لا لغيره ولما كان الغير صادقاً على متعدد ذي أفعال متباينة لزم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها في مدخولها والإتيان بالكاف المؤذنة بعدم ذلك ا هـ. وأقول: حاصله كما ترى أن الثناء بالاعتقاد منحصر في اعتقاد أن الله تعالى ولي النعم، وأن الثناء باللسان منحصر في التحدث بالنعم، وأن الثناء بغير الاعتقاد واللسان أي بأفعال الجوارح غير منحصر في الخضوع فلذلك أتى في الأوّلين بالباء المشعرة بالحصر، وفي الثالث بالكاف المشعرة بعدم الحصر، ويرد عليه أمران: الأوّل أن هذا ينافي ما تقدّم عنه من أن الشارح أراد تعريف الشكر الشرعي المعرّف بقولهم «صرف العبد الخ» لأن ذلك إنما يصح إذا أراد بأن في الأوّلين التمثيل لا الحصر لأن الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر في اعتقاد أن الله مولى النعم والشكر باللسان عليه لا ينحصر في التحدث

بالشرع) لا العقل فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه خلافاً للمعتزلة (ولا حكم)

بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك التعريف، وتقدّم نقل الفنري عن تصريحهم ما هو صريح في ذلك. والثاني أن لقائل أن يقول: إن كل ثناء بفعل هو خضوع للّه تعالى إذ لا يكون الفعل ثناء إلا إن كان خدمة للّه تعالى وكل خدمة خضوع، وهذا الثاني وارد على الشارح أيضاً إلا أن يمنع ما قلناه فليتأمل.

قوله: (واجب بالشرع): أقول: فيه أمران: الأول أن ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى الذي فسره به الشارح أثم كما صرح به قول الشارح «فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم بتركه» خلاف المتبادر من كلام الفقهاء في الفروع كما تقدم بل المتبادر منه أنه لا إثم على من غفل مطلقاً عن أن اللّه مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع للّه تعالى، اللهم إلا أن يؤول ما ذكره كأن يراد باعتقاد ما ذكر اعتقاده بالقوّة بأن يكون بحيث لو لاحظ النعم ومموليها اعتقد أنه اللّه تعالى وبالتحدث التحدث بالقوّة بأن يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها إليه من اللّه تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوّة بأن يكون بحيث لو لاحظ عزة اللّه وعظمته رأى نفسه خاضعة لذلك. ولما تكلم العلامة الدواني في حواشي شرح المطالع على تعريف الشكر العرفي بقولهم «صرف العبد الخ» فسر قولهم فيه ما خلق لأجله بما كلف به ا هـ.

والثاني أن القرافي في شرح المحصول قال: البحث الأوّل في بيان حقيقة الشكر ما هو، فإن التصديق فرع التصور فأقول: شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ولذلك لما قيل لرسول الله ﷺ لما قام حتى تورمت قدماه أتفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: ألا أكون عبداً شكوراً! فسمى صلاته شكراً وهي فعل وقول واعتقاد، وقال تعالى: ﴿اعملوا آل داود شكراً﴾ [سبأ: ١٣] فجعل جملة شريعتهم شكراً إلى أن قال: فكل ما لله تعالى فيه طلب ففعله طاعة إن طلب فعله أو تركه طاعة إن طلب تركه لأن العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به إلى الله تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكراً لله تعالى، كانت في الأفعال أو الأقوال أو الاعتقادات، لكن أعظم رتب الشكر الإيمان ومعرفة الله تعالى وأدناه إماطة الأذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام: «الإيمان سبع وخمسون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»(١). ثم قال: البحث الثاني إذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالإجماع لأن المركب من الواجبات والمندوبات غير واجب، بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله، فعلى هذا إذا قيل الشكر غير واجب إجماعاً صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من أفراده فيتعين تحرير الدعوى، ولا يؤتى بلفظ يوهم إيجاب المجموع من حيث هو مجموع اهـ. وفيه تفسير

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٥٨. أبو داود في كتاب السنة باب ١٤. الترمذي في كتاب الإيمان باب ٦. ابن ماجة في كتاب المقدمة باب ٩.

موجود (قبل الشرع) أي البعثة لأحد من الرسل لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب

الشكر بالطاعات أفعالاً أو أقوالاً أو اعتقادات أو تروكاً، وأنه ينقسم إلى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو الطاعات المندوبة.

قوله: (فمن لم تبلغه دعوة نبي): قال شيخنا الشهاب: ذكر الرسول هنا أنسب وإن أفاده ذكر الدعوة اهـ. ويبقى الكلام في التعبير بالرسل فيما بعده مع أن ذكر البعثة يفيده والاعتذار بالتفنن ليس بذاك والله أعلم.

قوله: (ولا حكم موجود قبل الشرع): أقول فيه أمور: الأوّل أن ظاهره أنه لا فرق في ذلك بين الأصول أي العقائد والفروع فلا يجب توحيده ولا غيره قبل إرسال الرسل وهذا أحد القولين، ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وستأتي زيادة تتعلق بذلك. والثاني قال شيخنا الشهاب: إن التصريح بقوله «موجود» على أنه متعلق الخبر مع كونه استقراراً عاماً في المزج الذي يصير المجموع كلاماً واحداً غير مناسب ا هـ. وأقول: كون المزج يصير المجموع كلاماً واحداً حقيقة ممنوع قطعاً وكونه يصيره كالكلام الواحد لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض. ثم إن متعلق الخبر لما كان يحتمل أنه مادة الوجود فيفيد انتفاء وجود نفس الحكم قبل الشرع وأنه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس الحكم قبل الشرع كما هو رأي المعتزلة كالمعلوم كان محتاجاً إلى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين المذهب الحق، فالشارح مضطر إلى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة أن يقول الخبر متعلق بمحذوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه في ذلك، لا يقال يلزم عليه مخالفة قولهم الكون العام يجب حذفه لأنا نقول: وجوب حذفه في كلامه لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج إلى بيانه. والثالث أن هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف أعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه أنه لو تعلق به كان منصوباً منوناً لأنه حينئذ شبيه بالمضاف مع أن المتبادر من لفظ المتن والمعروف فيه ضبط لفظ الحكم بفتحه بلا تنوين. نعم ذهب البغداديون إلى جواز نصب الشبيه بالمضاف مع إسقاط تنوينه وعليه ظاهر «لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت». وعلى هذا يصح التعلق المذكور ويقدر الخبر مؤخراً أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلاً.

قوله: (أي البعثة لأحد من الرسل): أقول: ظاهر تصوير المسألة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب: تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول، ويجاب بأن أوّل الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اهـ. ويوافق ذلك قول الإمام الحليمي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه. وإنما قلنا: إن من كان منهم عاقلاً مميزاً ذا رأي ونظر إلا أنه لا يعتقد ديناً فهو كافر لأنه وإن لم يكن سمع دعوة نبينا ﷺ فلا شك أنه سمع دعوة أحد من الأنبياء الذين كانوا قبله ﷺ على كثرتهم وتطاول أزمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فإن الخبر قد

....

يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق، وإذا سمع اية دعوة كانت إلى الله فترك أن يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضاً عن الدعوة فكفر والله أعلم. وإن أمكن أن يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف أن في العالم من يثبت إلهاً وما نرى أن ذلك يكون، فإن كان فأمره على الاختلاف يعني في أن الإيمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بدّ من انضمام النقل، وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحدٍ بالإيمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وإن لم يكن رسولاً إليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الإيمان والتوحيد، وهذا اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم: إن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فإن هؤلاء كانت بلغتهم دعوة إبراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اهـ.

وبالغ بعضهم في اعتماده حتى قال: فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب، فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجاة أهل الفترة مع إخبار النبي ﷺ أن آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وأن ما يدحرج الجعل خير منهم إلى غير ذلك من الأخبار اهـ. لكن الذي عليه الأشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة، وأجيب بأن أحاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب أهل الفترة، وبأنه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لأمر يختص به يقتضي ذلك علمه تعالى ورسوله. نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه، وبأن تعذيب هؤلاء المذكورين في الأحاديث مقصور على من غير وبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الأوثان وتغيير الشرائع، لكن هذا لا يوافق إطلاق هؤلاء الأئمة ولا القول بأنه لا وجوب إلا بالشرع حتى قال إمام الحرمين: إنا لا نتعبد أصلاً وفرعاً إلا بعد البعثة ولو أمكن أن يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقي شرعه إذ ذاك كعيسى ﷺ لم يبق إشكال أصلاً، وقد رد الأبيّ شارح مسلم ما تقدّم عن النووي بأن كلامه متنافٍ لحكمه بأنهم أهل فترة وبأن الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لأنهم الأمم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل إليهم الأوّل ولا أدركوا الثاني ثم قال: ولما دلت القواطع على أن لا تعذيب حتى تقوم الحجة علمنا أن أهل الفترة غير معذبين اهـ. لكن ما زعمه من التنافي ممنوع بل هو غلط لأن النووي يكتفي في وجوب الإيمان على كل أحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وإن لم يكن مرسلاً إليه كما تقدّم عن الحليمي وغيره، وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الأوثان أهل فترة لأن من تقدّمهم من الرسل غير مرسل إليهم وكونهم بلغتهم دعوة أولئك الرسل إلى التوحيد، وإنما كان يصح ما توهمه من التنافي لو ادّعى النووي أن من تقدمهم من الرسل مرسلون إليهم مع أنه لم يدع ذلك كما لا يخفى، فإن كلام النووي في غاية الظهور فيما ذكرنا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه

والعقاب بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ [الإسراء: ١٥] أي ولا مثيبين

وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقاً بل من لم تبلغهم دعوة المرسل إليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لأن من قبلهم لم يكن مرسلاً إليهم ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الأئمة بثبوت الفترة بين نبينا ﷺ ومن قبله، وظاهر أن الكلام في غير أمة عيسى ﷺ لكن لا ينبغي اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الأوّل مرسلاً إليهم ولا أدركوا الثاني فهم أهل فترة. ثم المفهوم مما تقرر أن النزاع إنما هو بالنسبة لأحكام الإيمان بخلاف الفروع فلا خلاف في أنها لا تثبت إلا في حق من بلغته دعوة من أرسل إليه وهو الظاهر، نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالإيمان حتى يجري فيه هذا النزاع؟ فيه نظر، وإذا تقرر ذلك فيمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثاني بأن يراد أنه لا حكم أصلياً أو فرعياً يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره.

قوله: (لانتفاء لازمه حينئذ): أي حين إذ لا شرع فهو ظرف للانتفاء، ثم بين اللازم بقوله: «من ترتب الثواب والعقاب» لا يقال ترتب الثواب والعقاب ليس لازماً للحكم لأنه ينفك عنه وذلك ينافي اللزوم، ألا ترى أنه بعد تحقق الوجوب بعد البعثة بأن بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلاً قد تحقق الحكم وهو وجوب الظهر مع أنه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك، وأيضاً فهذا الدليل بتقدير تمامه إنما ينهض لنفي ما كان ملزوماً للثواب والعقاب دون غيره كالإباحة مع أن المقصود نفي الجميع. وأيضاً فللمعتزلة أن يمنعوا كون ما ذكر لازماً مطلقاً لجواز أن يكون لازماً بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاؤه قبلها على انتفاء الحكم لأنا نقول: أما الأوّل فالمراد أن ترتب استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك لازم لتحقق الحكم، أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى أنه يلزم من تحقق الوجوب مثلاً كون الفاعل بحيث إن فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب، وهذا الكون متحقق بعد البعثة غير متحقق قبلها، فقوله: «من ترتب الثواب والعقاب» أي من ترتب استحقاق الثواب على فعل الواجب أو ترك الحرام، ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب أو فعل الحرام. وأما الثاني فجوابه أنه لا قائل بالفرق فإذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضاً، وأما الثالث فجوابه أن المعتزلة زعموا أن ذلك لازم مطلقاً حيث أثبتوا الإثم قبل البعثة على ما دل عليه قول الشارح «لا يأثم بتركه» خلافاً للمعتزلة، وإذا كان لازماً عندهم مطلقاً فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها.

قوله: (بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً): فيه أمران: الأول قال الأصفهاني في شرح المحصول: واعلم أن الاستدلال بالآية يتم إذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسألة، فإن كانت المسألة علمية فلا يمكن إثباتها بالدلائل الظنية، ثم أورد أن المراد من الرسول في الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق

....

التعذيب، سلمنا لكن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب، سلمنا لكن لا يلزم من نفي المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة، ثم أجاب عن الأول بأن حقيقة الرسول النبي المرسل والأصل في الكلام هو الحقيقة، وعن الثاني بأن من شأن العظيم القدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقاً بنفي المباشرة، وعن الثالث أن تقدير الكلام وما كنا معذبين أحداً، ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لأن الخصم لا يقول به، وعن الرابع أن الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهراً يدل على عدم الوجوب قبل البعثة، فمن ادّعى أن الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان، والثاني أن الإمام في تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بأنه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل.

قال: بيان الملازمة من وجوه: أحدها أنه إذا جاء الشرع وادعى كونه نبياً من عند الله تعالى وأظهر المعجزة، فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أو لا يجب؟ فإن لم يجب فقد بطل القول بالنبوة، وإن وجب فإما أن يجب بالعقل أو بالشرع؛ فإن وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي، وإن وجب بالشرع فهو باطل لأن ذلك الشرع إما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره، والأوّل باطل لأنه يرجع حاصل الكلام إلى أن ذلك الرجل يقول الدليل على أنه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي وهذا إثبات للشيء بنفسه، وإن كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما في الأوّل ولزم إما الدور أو التسلسل وهما محالان. وثانيهما أن الشرع إذا جاء وأوجب بعض الأفعال وحرم بعضها فلا معنى للإيجاب والتحريم إلا أن يقول: لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فيقول إما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب، فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب ألبتة، وإن وجب عليه الاحتراز عن العقاب فإما أن يجب بالعقل أو بالسمع، فإن وجب بالعقل فهو المقصود، وإن وجب بالسمع لم يتقرّر معنى الوجوب إلا بسبب ترتب العقاب عليه، وحينئذ يعود التقسيم الأوّل ويلزم التسلسل وهو محال. وثالثها أن مذهب أهل السنة أنه يجوز من الله تعالى أن يعفو عن العقاب عن ترك الواجب، وإذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق إلا أن يقال: إن ماهية الواجب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت أن ماهية الوجوب إنما تحصل بسبب هذا الخوف، ويثبت أن هذا الخوف حاصل بمجرّد العقل يلزم أن يقال: الوجوب حاصل بمجرّد العقل. فإن قالوا ماهية الوجوب إنما تتقرّر بسبب حصول الذم قلنا: إنه تعالى إذا عفا فقد سقط الذم، فعلى هذا ماهية الوجوب إنما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه أن الوجوب العقلي لا يمكن دفعه. اهـ كلام الإمام.

....

وأقول: يمكن أن يجاب عن الأوّل بأنه إذا أظهر المعجزة على دعواه أنه رسول ثبت صدقه كما تقرر في محله فيجب قبول قوله في كل ما يخبر به عن الله من غير لزوم محذور من إثبات الشيء بنفسه أو الدور أو التسلسل، وإن كان ثبوت ما أخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته بإخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على أنه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي حتى يلزم إثبات الشيء بنفسه، بل حاصله أنه يقول يجب قبول قولي لأنه ثبت أني رسول الله فيجب صدقي وتصديقي في كل ما أدّعيه، وليس في هذا إثبات الشيء بنفسه ولا دور ولا تسلسل، ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفي على العقل كما تقدّم شرح ذلك في الكلام على قول الشارح: «أو باستعانة الشرع» فتأمل ما حكيناه هنا من قول العضد في شرح ابن الحاجب «ومنها ـ أي الأفعال ـ ما لا يدرك إلا بالشرع» وقوله: «فإن حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أوّل شوّال مما لا سبيل للعقل إليه» ومن قول المواقف وشرحه وقد لا يدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر، ثم قولهما: «فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما» اهـ. فقد ثبت الإتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم في هذا القسم ليس إلا بالشرع، فإن كان غرض الإمام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنا في هذا القسم، وإن كان غرضه مجرّد الاعتراض على الدليل فجوابه ما ذكرناه أوّلاً، بل صرح في شرح المواقف بأنه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث إليه من النظر، وإن لم ينظر فإنه قال في جواب بعض شبه المخالفين ما نصه: لأنا بينا فيما سبق أنه إذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة، سواء نظر أو لم ينظر، فلا يجوز للمكلف الاستمهال، ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقب النظر الذي هو متمكن منه اهـ. فعلم أنه بمجرد دعوى الرسالة مع ما ذكر يثبت الوجوب بإخباره وهو ثبوت بالشرع لأن معنى الثبوت به هو الثبوت بالإخبار عن الله حقيقة أو حكماً، وهذا الإخبار لا يتأتى فيه الترديد الذي ذكره بقوله لأن ذلك الشرع إما أن يكون الخ فليتأمل. وعن الثاني بأن وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمراً أجنبياً عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه الترديد الذي ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه إذ الاحتراز ليس إلا بالإتيان بكذا الذي هو الواجب، فوجوب الاحتراز إما وجوب كذا أو لازمه، فوجوبه بوجوبه فلا يلزم الترديد المذكور. وعن الثالث بأنه إن أراد بقوله: «إن ماهية الواجب إنما تتقرّر بسبب حصول الخوف من العقاب» أن حصول الواجب في الخارج بالإتيان به إنما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام في ذلك مع أنا لا نسلم أن الإتيان بالواجب متوقف على حصول الخوف، وإن أراد أن تحقق وجوب الواجب أي تعلق وجوبه بالمكلف الذي هو التعلق التنجيزي متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر.

فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي (بل الأمر) أي الشأن في وجود الحكم (موقوف إلى وروده) أي الشرع أشار بهذا كما قال إلى أنه مراد

قوله: (**الذي هو أظهر في تحقق معنى التكليف**): قال شيخنا الشهاب: أي لأن دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف إن لم تكن الإضافة بيانية أو على وجود معنى هو التكليف إن كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لأن العقاب لا يكون إلا على ترك شيء ملزم به من فعل وترك، والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع في الوجود للملزم به أخرى، وما يدل على شيء بلا واسطة أظهر مما يدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها اهـ.

قوله: (**وانتفاء الحكم الذي هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه الخ**): فيه أمران: الأوّل قال شيخنا العلامة: هذا جواب عما يقال كيف يقال لا حكم قبل الشرع مع أن خطاب الله الذي فسر به الحكم قديم فأجاب بأن الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ. فهو مركب من أمور، فإذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزي جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفي الحكم اهـ. والثاني أن كلام الشارح صريح في أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسي الأزلي وإنما هو المجموع الذي منه الكلام النفسي الأزلي وتعلقه التعلق التنجيزي، وهذا صريح قول المصنف السابق «والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف» فإنه اعتبر في تعريفه التعلق مطلقاً فدل على أنه داخل فيه، وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع لظهوره ظهوراً تاماً في أن المنفي قبل الشرع نفس الحكم لا شيء خارج عنه كتعلقه، وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة إلى ذلك. ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لأنه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصاً وهذا أمر اصطلاحي لا مشاحة فيه حتى اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والإشارة إلى أنه لا مانع منه ولا من أن يكون اصطلاحاً للمصنف ولو في هذا الكتاب، ولا غبار عليه على ذلك أيضاً لأنه أمر ممكن لا يصدّ عنه نقل ولا عقل خصوصاً مع كونه من الاصطلاحات التي لا حجر فيها كما تقرر، وحينئذ فإطالة الكمال ومن وافقه في الاعتراض عليه هنا في ذلك إطالة فاسدة فلا التفات إليها.

قوله: (**بل الأمر أي الشأن في وجود الحكم موقوف**): فيه أمران: الأوّل قال شيخنا العلامة: الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما في نفس الأمر ولا يخبر عن الشأن ويفسر إلا بجملة صادقة عليه، فقول المصنف «موقوف» لا يصح أن يكون خبراً عن «الشأن» حينئذ بل هو خبر لمحذوف أي الشأن في وجود الحكم هو موقوف أي الوجود موقوف وهو صادق على

من عبر منا في الأفعال قبل البعثة بالوقف فليس مخالفاً لمن نفى منا الحكم فيها و«بل» هنا للانتقال من غرض إلى آخر وإن اشتمل على الأوّل إذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على

الشأن فيصح أن يكون خبراً بخلاف مجرد قوله: «موقوف إلى وروده» لا يصح أن يقال الشأن موقوف بل الموقوف وجوده لا نفسه اهـ. وعبارته في حاشية قوله «موقوف» لا يصح أن يكون خبراً عن الأمر بمعنى الشأن إذ الشأن في وجود الحكم أي الأمر الثابت في الواقع لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف، فالشأن هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجوده فموقوف خبر عن هو أو أنه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم اهـ. وأقول: ما ذكره من أنه لا بدّ في خبر لفظ الأمر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج إلى نقل فافهم. إنما ذكروا ذلك في الضمير بمعنى الشأن ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك، وكم من ألفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها في الاستعمال، ولو سلم فلا يتعين ما ذكره في عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فإنهم جوزوا الإخبار عن ضمير الشأن بمفرد خلافاً للبصريين كما أنهم جوّزوا حذف أحد جزأي الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافاً للبصريين المانعين منه، فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف أحد جزأي الجملة على قولهم أيضاً. وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدر مبتدأ لقوله «موقوف» أن الخبر مفرد فيحتمل أنه يمنع وجوب كون الخبر جملة إذا عبر عن الشأن بالاسم الظاهر، ويحتمل أنه خرجه على قول الكوفيين من جواز الإخبار بمفرد. والأمر الثاني أنه يمكن تفسير الأمر في كلام المصنف بالوجود أي بل وجوده موقوف، ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أي الشأن في وجوده أي وهو تقرر وجوده أي ثبوته أي بل تقرر وجوده أي ثبوت وجوده موقوف، وعلى هذا فلا إشكال بوجه عن صحة إفراد خبر الأمر.

قوله: (إلى وروده أي الشرع): أقول: إن أريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود، ولا يخفى ضعفه إذ البعثة هي الإرسال ووصف الإرسال بالورود ليس بظاهر، وإن أريد به الأحكام لم يحسن الإضراب إذ التقدير حينئذ لا حكم قبل ورود الأحكام بل الأمر موقوف إلى ورود الأحكام وإن استلزم ورود الأحكام البعثة فليتأمل.

قوله: (أشار بهذا): أي بقوله «بل الأمر موقوف» فمن قال بالوقف لم يرد معنى أنا لا ندري هل الحكم ثابت قبل البعثة أو لا، بل أراد أن وجوده متوقف على ورود الشرع.

قوله: (إذ توقف الحكم على الشرع): أقول: فيه أمران: الأوّل أن فيه إشارة إلى أنه كان الأولى تعبير المصنف بـ«على» بدل «إلى» لأنها أنسب بالمعنى المراد منه. والثاني أنه قد تستشكل هذه العبارة بأنها تضمنت توقف الشيء على نفسه لأن الحكم عام فهو شامل لجميع الأحكام والأحكام هي الشرع، ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الأحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الأحكام موقوفة على الأحكام وهو فاسد،

....

وإن دفع هذا الفساد بأن الموقوف وجود الحكم أو الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضاً لأن ورود الحكم أو الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو فاسد، ويلزم أن يكون معنى قول المصنف «لا حكم قبل الشرع» لا حكم قبل الحكم أو لا شرع قبل الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه، وإن منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول قلنا: فيلزم تناقض في العبارة لأن قولنا «لا يوجد الحكم قبل وصوله» مضمن نفي الحكم قبل وصوله بقولنا «لا يوجد الحكم الخ» وإثباته بقوله «قبل وصوله» لأنه تضمن إثباته في نفسه ونفي الوصول عنه. ويجاب بأن الشرع هنا ليس بمعنى الأحكام بل بمعنى البعثة كما تقدّم في كلام الشارح، فغاية ما يلزم نفي الحكم قبل تبليغ الرسول الأحكام وهو صحيح، ولو سلم فيمكن أن يمنع أن الأحكام المرادة هنا هي الشرع بل الأحكام هي الكلام النفسي المتعلق بالمكلف والشرع هو الكلام النفسي مطلقاً ولا ينافي ذلك وقوع الأحكام في تفسير الشرع لأنها حينئذ بمعنى آخر وسيأتي كلام يتعلق بذلك والله أعلم.

قوله: **(مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده)**: قال شيخنا العلامة: أي محتوٍ مفهومه احتواء الكل على ما في ضمنه، ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف لذاته، ألا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذي قد لا يوجد بعده، نعم يلزم هنا لخصوص كون الشرع المتوقف عليه محتوٍ على الحكم المتوقف فتأمل اهـ. وأقول: فيه أبحاث: الأوّل أنه إن أراد بقوله «أي محتو مفهومه» إلى قوله «ومن المعلوم الخ» الاعتراض على الشارح بأنه ادعىٰ أن مفهوم توقف الحكم على الشرع محتوٍ على الانتفاء قبل والوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما في ضمنه وأن ذلك ممنوع بل الانتفاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون محتوياً عليهما كذلك، فهو اعتراض ساقط إذ الاشتمال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليها، بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب: قوله «مشتمل» أي محتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما في ضمنه إذ من البين أن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اهـ. وإن أراد مجرد البيان فكلامه متناقض إذ الاحتواء الذي ادعاه منافٍ لقوله: «ومن المعلوم الخ». الثاني أن قوله «على أن الخ» إن أراد به الاعتراض كان في غاية السقوط لأن الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف لذاته بل مراده أنه مفهوم التوقف للغير كما سنشير إليه. الثالث أن قوله: «نعم يلزم هنا الخ» فيه نظر ظاهر إذ لا نسلم أن الشرع محتوٍ أي احتواء الكل على ما في ضمنه كما تقدّم له على الحكم المراد هنا لأن الشرع يتحقق بدون التعلق التنجيزي المعتبر في مفهوم الحكم هنا، أو المراد من الحكم هنا بدليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التنجيزي وبدليل قولهم في تعريف الرسول «إنسان أوحي

انتفائه قبله ووجوده بعده (وحكمت المعتزلة العقل) في الأفعال قبل البعثة فما قضى به في

إليه بشرع وأمر بتبليغه» فجعلوا التبليغ المتوقف عليه التعلق التنجيزي خارجاً عن معنى الشرع، ولا ينافي ذلك إطلاق الأحكام على الشرع حيث قالوا في تفسيره ما شرعه الله من الأحكام لأنها هناك بمعنى آخر للحكم اللهم إلا أن يجاب بأن الشرع وإن لم يعتبر فيه التعلق التنجيزي لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لمطلق الأحكام أعم من أن تتصف بالتعلق التنجيزي أولاً، ولكونه اسماً للأعم احتاجوا في تعريف الرسول إلى اعتبار الأمر بالتبليغ أو بأنه يكفي في صحة الاحتواء المذكور عروض ذلك التعلق للشرع وإن لم يعتبر فيه فليتأمل والوجه في بيان اللزوم أن يقال: إنه ليس الكلام في الحكم على الإطلاق بل في الحكم الموصوف بأنه لا بدّ من تحققه بأن يتحقق التعلق التنجيزي ولا بدّ، فإذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده لزوماً واضحاً كما لا يخفى. وقد ظهر بما تقرر أن الشرع والحكم هنا متغايران ولو بالعموم والخصوص على ما تقرر لاعتبار التعلق التنجيزي في الحكم دون الشرع على ما تقرر خلافاً لما قد يتوهم من اتحادهما.

قوله: (وحكمت المعتزلة العقل): فيه أمور: الأوّل قال شيخنا العلامة: فعل هنا لا يصح أن يكون للتصيير لأنهم لم يصيروا العقل حاكماً بل لنسبة الفاعل إلى أصل الفعل كفسقته نسبته للفسق أي نسبوا للعقل أنه حاكم اهـ. الثاني ليس المراد بكون العقل حاكماً عندهم أنه منشىء للحكم إذ المنشىء له اتفاقاً منا ومنهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى، بل المراد أنه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فمقابلة قوله: «وحكمت المعتزلة العقل» لقوله «ولا حكم قبل الشرع الخ» باعتبار لازمه إذ يلزم من أن العقل يحكم أي يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لأن الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم، أو باعتبار لازم الأوّل إذ يلزم من نفي الحكم قبل الشرع عدم إدراك العقل له بالمعنى الذي أرادوه من أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلقه، فنفيه قبل الشرع نفي لتلك التبعية فلا إدراك لتبعيته لهما عندهما وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وإن أوهمت. والثالث أنه قد يقال إن هذا مكرر مع قوله السابق «وبمعنى ترتب الذم عاجلاً والعقاب آجلاً شرعي خلافاً للمعتزلة» فإنه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بأن ما هنا أعلم مما تقدّم لشموله جميع الأفعال واختصاص ما تقدّم بالحرام والواجب والمندوب اهـ. أقول: وأيضاً فليس في قوله فيما تقدّم خلافاً للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف، وأيضاً ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله «فإن لم يقض الخ». وأيضاً فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من إبطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها قول المعتزلة فيما تقدّم إشارة إلى ما صرحوا به من إبطال حكم العقل قبل الشرع وإن سلمنا تلك القاعدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

شيء منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري لخصوصه بأن أدرك فيه مصلحة أو

قوله: (في الأفعال): فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكماً في الأفعال، فالجار متعلق بمقدر دل عليه «حكمت» وليس المعنى جعلته حاكماً كما لا يخفى اهـ. وأقول: لا يتجه منع تعلق الجار بـ«حكمت» ووجوب تعلقه بمقدر دل عليه «حكمت»، وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك. الثاني أنه ينبغي حمل الأفعال على ما يعم أفعال اللسان وأفعال القلب كالاعتقادات ولو بالمساحة في عدها أفعالاً إذ هذا الحكم لا يخص الأفعال بالمعنى المتبادر منها.

قوله: (فما قضى به) إن كانت «ما» موصولة فالتقدير فالذي أي فالحكم الذي قضى العقل به، أو شرطية فالتقدير فأي حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء إدراك ثبوت ذلك الحكم كالإباحة والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذي أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء أو فأي حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء.

قوله: (في شيء منها): أي في فعل من تلك الأفعال.

قوله: (ضروري) قال شيخنا العلامة: نقل عن الآمدي أن الضروري يطلق على المكره عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة إليه دعاء تاماً كأكل الميتة للمضطر، وظاهر أن الأوّلين لا يتعلق بهما حكم كما سيجيء أي في قوله «والصواب امتناع تكليف الغافل الخ» والتنفس في الهواء أشبه بالثالث منه بغيره فالإباحة فيه الآتي ذكرها بالمعنى الأعم من الإذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضروري لم يذكره العضد في كتابيه المواقف وشرح ابن الحاجب، وإسقاطه أوفق بقصرهم تعلق الأحكام الشرعية على الأفعال الاختيارية اهـ. وأقول: فيه أمران: الأوّل أن قوله «فالإباحة فيه الآتي ذكره بالمعنى الأعم من الإذن في الفعل الصادق بالوجوب» أي وبالندب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما إذا ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجباً، وكما إذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة فيكون مندوباً كما إذا لم يترتب على فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوي طرفاه، بل ينبغي أنه قد يكون حراماً كما إذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل، وقد يكون مكروهاً بأن يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضروري أيضاً إلى الأقسام الخمسة. ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الانقسام إلى الأقسام الخمسة بالاختياري والاقتصار في الضروري على الإباحة بأنه باعتبار الغالب. فإن قلت: الأحكام الخمسة إنما يظهر جريانها فيما يتمكن من فعله وتركه والضروري ليس كذلك. قلت: كلامنا باعتبار ما أشار إليه الشيخ بقوله: «والتنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ» من حمل الضروري هنا على المعنى الثالث وهو ما تدعو الحاجة إليه دعاء تاماً والضروري بهذا المعنى لا ينافي الاختيار، وعلى هذا يفرض الكلام في تنفس يتمكن من فعله

....

وتركه وإن كان الظاهر أن الشارح أراد ما سيأتي عن المحصول لأن الظاهر أنه تابع له فيه، أما ما ليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ما سيأتي. والثاني أن قوله «وقسم الضروري لم يذكره العضد الخ» غير موجه إما أن العضد لم يذكره في كتابيه فلأنه لا أثر لذلك مع اتجاه المعنى، وقد ذكر الإمام في المحصول قسم الضروري لكن على وجه يدل على أنه أراد به ما لا يتمكن من تركه حيث قال: الفصل التاسع في حكم الأشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به، إما أن يكون اضطرارياً كالتنفس في الهواء وذلك لا بدّ من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جوّزنا تكليف ما لا يطاق اهـ. ونقله الاسنوي في شرح المنهاج عنه فقال: وحاصله أن الأفعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل إن كانت اضطرارية كالتنفس في الهواء وغيره ففي المحصول والمنتخب أنها غير ممنوع منها قطعاً. قال في المحصول: إلا إذا جوّزنا تكليف ما لا يطاق. وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بأنه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتي في آخر هذه المسألة أن عدم المنع لا يستلزم الإذن فيه لأن الإذن هو الإباحة والإباحة حكم شرعي لا يثبت إلا بالشرع والفرض عدم وروده اهـ.

أقول: ويمكن دفع هذا النظر بأن الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والأحكام عندهم ثابتة قبل الشرع، ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع بإباحة الضروري وإما أنهم قصروا تعلق الأحكام الشرعية على الأفعال الاختيارية فلأنه لا ينافي ذكر قسم الضروري لأن الظاهر أنهم أرادوا بالاختيارية التي قصروا الأحكام الشرعية عليها ما يتمكن الإنسان من فعله وتركه، والضروري بالمعنى الذي أشار الشيخ إلى الحمل عليه هنا كما تقدم بيانه بجامع الاختياري بالمعنى المذكور والمتنفس في الهواء متمكن من التنفس وتركه وإن حصل له مشقة بتركه فإن فرض انتهاء الحال إلى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حينئذ، وهذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها، وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن من تركه، بل ومن فعله لوجوبه ولا قدرة على الواجب كما يأتي. فقول الشيخ: «وإسقاطه أوفق الخ» فيه نظر بل لا يوافق ما أشار إلى حمل الضروري عليه هنا كما تبين، ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول ما نصه: قوله في أوّل المسألة قوله ما يضطر إليه كالتنفس في الهواء ونحوه لا بدّ من القطع بأنه غير ممنوع منه، مفهومه أنه يجوز أن يكون مباحاً وليس كذلك، بل لا يجوز أن يتعلق به حكم شرعي البتة، فالنازل من شاهق لا يباح له النزول ولا يتعلق به حكم شرعي بسبب أن القاعدة أن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بما يجوز أن يفعله الإنسان ويتركه، أما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا. هذا كله بناء على امتناع تكليف ما لا يطاق اهـ. وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسألة بما لا يتمكن الإنسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذي ذكره.

قوله: (لخصوصه بأن أدرك الخ): قال شيخنا العلامة: أي لخصوص ذلك الاختياري لا

مفسدة أو انتفاءهما فأمر قضائه فيه ظاهر وهو أن الضروري مقطوع بإباحته والاختياري لخصوصه ينقسم إلى الأقسام الخمسة الحرام وغيره، لأنه إن اشتمل على مفسدة فعله فحرام كالظلم، أو تركه فواجب كالعدل، أو على مصلحة فعله فمندوب كالإحسان، أو تركه

لكونه من جملة الاختياريات فقط بل لأمر اختص به، واللام في «لخصوصه» متعلق بـ«قضى» والباء في «بأن» متعلق بـ«قضى» أيضاً لكن مقيداً بالخصوص، والضمير في «فيه» يرجع إلى الاختياري مقيداً بالخصوص اهـ. وقال شيخنا الشهاب: والباء في «بأن» سببية اهـ. والمعنى على تعلق لام لخصوصه بـ«قضى» أن منشأ قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشيء كأن يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافي تعلقه بـ«قضى» لا باختياري قوله الآتي «والاختياري لخصوصه ينقسم الخ» لأن لخصوصه فيه متعلق بـ«ينقسم» لا بالاختياري وهو موافق في المعنى لتعلقه بقضى فتأمله.

قوله: (فأمر قضائه فيه) أي فقضاء العقل في ذلك الشيء. قال شيخنا الشهاب: وهذه الجملة جواب قوله «فما قضى» ولك أن تقول جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لا بدّ فيه من ضمير يربطه به، فإن لم يقدر هنا لزم محذور صناعي، وإن قدر بأن قيل الأصل فأمر قضائه فيه به أي بذلك الحكم المقضي به من وجوب مثلاً لزم أن قوله «أمر مستدرك» لا فائدة له لأن ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل في الفعل الضروري مثلاً بما قضى به فيه، غايته أنه تفصيل لما تقدّم، ويجاب بأن الإضافة في «أمر قضائه» بيانية، سلمنا أنها غير بيانية فالمراد بالأمر كون الضروري مقطوعاً بإباحته وكون غيره ينقسم الخ، وذلك ليس عين القضاء المذكور اهـ. وأقول: جواب دعوى الاستدراك أن المراد بالأمر التفصيل كما قال شيخنا العلامة في قوله «فأمر قضائه» ما نصه: أي فتفاصيل مقضى قضائه به فيه فأمر واقع على تفصيل المقضي، ويدلك على ذلك قول الشارح «وهو أن الضروري الخ اهـ». وقول شيخنا الشهاب «فالمراد بالأمر كون الضروري الخ» يرجع حاصله إلى حمل الأمر على معنى التفصيل لكن لا يخفى ما فيما استدل به على الاستدراك من أن ما بعد وهو عين قضاء العقل وأي دلالة لذلك على الاستدراك.

قوله: (والاختياري لخصوصه): قال شيخنا الشهاب: الجار يتعلق بـ«ينقسم» أو بالمقضي مقدراً أي والاختياري المقضي فيه لأجل خصوصه اهـ.

قوله: (لأنه إن اشتمل على مفسدة فعله فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ): فيه أمران: الأوّل أنه لا يخفى أن الضمير المضاف إليه في قوله «فعله» عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدري والمضاف إليه بمعنى الحاصل بالمصدر فلا إشكال في إضافة الفعل إلى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف إليه، لكن يبقى الإشكال من جهة أنه نسب هنا المفسدة والمصلحة إلى الفعل المضاف مع أن متعلق الحكم المشتمل عليها إنما هو المضاف إليه لأن متعلق الحكم إنما هو الوجودي الذي هو الحاصل بالمصدر والحاصل بالمصدر هو المضاف إليه

فمكروه وإن لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح. **(فإن لم يقض)** العقل في بعض منها لخصوصه بأن لم يدرك فيه شيئاً مما تقدّم كأكل الفاكهة فاختلف في قضائه فيه لعموم

اللهم إلا أن يقال سهل إضافتهما للمضاف وإن كان متعلقهما الذي هو المكلف به إنما هو المضاف إليه اتحادهما في الخارج وكون الفرق بينهما اعتبارياً على أنه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذي نشأ عن الفعل وحصل به، فإن الحاصل بالمصدر ناشىء وحاصل بالمعنى المصدري لكنه غير مطابق لسياق الكلام وما قبله. الثاني أن كل واحد من هذه الأقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج إلى تقييد لكنه يستفاد من مقابله لأن وصف أحد المتقابلين بشيء في مقام تمييزه قرينة ظاهرة في اختصاصه به وانتفائه عن المقابل الآخر. والحاصل أن تلك الأقسام حذف منها قيود مع إرادتها بقرينة استفادتها من المقابلة والمحذوف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور، فقوله «أو على مصلحة فعله» أي ولم يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متناولاً للواجب، وقوله «أو تركه» أي ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكروه متناولاً للحرام، وقوله «وإن لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح» أي وإن لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيص فاعل الاشتمال بخصوص الفعل أو الترك كما فعل فيما سبق فإنه لما أضاف الاشتمال فيما سبق إلى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق، دل ذلك دلالة ظاهرة على إضافة الاشتمال هنا إلى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من أن شرط صحة التقسيم أن تتقابل فيه الأقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفي المفسدة والمصلحة، وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوباً أيضاً وبالحرام مكروهاً أيضاً باعتبارين، ومن أن الضمير في قوله «وإن لم يشتمل» إن عاد على الفعل ذي الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه، وإن عاد على أحد الطرفين المتعاطفين بـ«أو» وهما فعله وتركه لزم في طرف فعله تناول المكروه أيضاً، وفي طرف تركه تناول المندوب. ووجه سقوط هذا أن الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا باعتبار خصوص تركه فقط، بل بالاعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة في ذلك كما تبين فإن الفعل الذي هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولاً تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه، ثم أطلقه في مقابلة ذلك إشارة إلى إرادة المعنى الأعم من كل منهما فأحسن التأمل.

قوله: **(فإن لم يقض العقل في بعض منها)**: قال شيخنا الشهاب: هو سلب جزئي لا كلي لأن ليس بعض سور السالبة الجزئية. وقال شيخنا العلامة: المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهي قوله في بعض سياق النفي اهـ.

دليله على أقوال ذكرها بقوله (فثالثها لهم الوقف عن الحظر والإباحة) أي لا يدري أنه محظور أو مباح مع أنه لا يخلو عن واحد منهما لأنه إما ممنوع منه فمحظور أو لا فمباح،

قوله: (لخصوصه): متعلق بـ«يقض» أي فإن انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافي قضاؤه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء، ولا بينه وبين ما قبله من قوله «وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال». قال شيخنا العلامة: وإن تبادر التناقض قال لأنّ العقل قاضٍ في الجميع إلا أنه تارة يقضي للخصوص بحكم معين بأن أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما، وتارة لا يقضي لخصوصه بأن لم يدرك ما ذكر بل لعمومه لعموم دليله اهـ. وأقول: هذا الكلام من الشيخ يقتضي حمل جملة قوله: «وحكمت المعتزلة العقل في الأفعال» على الإيجاب الكلي وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق «أو باستعانة الشرع فيما خفي على العقل» من أنّ العقل لا يحكم في بعض الأفعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الإهمال وحينئذ فلا يتوهم تناقض بينها وبين قوله «فإن لم يقض» حتى يحتاج لجواب.

قوله: (مما تقدّم): أي وهو المصلحة والمفسدة في الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما.

قوله: (في قضائه فيه): أي في ذلك البعض لعموم دليله أي دليل المقضى به إذ الدليل بالحقيقة إنما هو للمقضى به الذي هو مدرك العقل وقضاؤه معناه إدراكه، فالهاء في «دليله» للقضاء بمعنى المقضى به أو للمقضى به المقدر إضافته للقضاء أي في مقضى قضائه أي في تعيين قضائه بمعنى المقضى به أو في تعيين مقضى قضائه، ويمكن عودها للبعض بنوع مسامحة.

قوله: (لعموم دليله): متعلق بقضائه أي لدليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره.

قوله: (على أقوال): أقول: قد يشكل جعل الأقوال في القضاء بالثالث إذ لا قضاء فيه لما تقدّم أنّ الخلاف في تعيين المقضى به إلا أن يكون في الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما في غير الثالث وعلى وجه الإجمال كما في الثالث إذ فيه قضاء بأحد الأمرين من غير تعيين.

قوله: (ذكرها): أي تلك الأقوال بمعنى المقولات والمعتقدات وجه ذكرها أنّ الهاء في قوله «ثالثها» عائدة للأقوال ففيه تصريح بأن في المسألة ثلاثة أقوال، وصرّح بتعيين الثالث بقوله «الوقف عن الحظر والإباحة» وأشار إلى تعيين الثاني والثالث بقوله: «الحظر والإباحة».

قوله: (أي لا يدري أنه محظور أو مباح الخ): قال شيخنا العلامة: تفسير الوقف بذلك يقتضي أنّ اختلاف الأقوال في تعيين المقضى به لا في القضاء فإنه متفق عليه وهو خلاف قوله أوّلاً «فاختلف في قضائه فيه» اهـ. وأقول: لا مخالفة لأنّ القضاء في قوله «فاختلف في قضائه» بمعنى المقضى به أو على حذف المضاف أي في مقضى قضائه أي فيما قضى به كما تقدّم بيان

وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف في ملك اللّه بغير إذنه إذ العالم أعيانه ومنافعه ملك له تعالى، ودليل الإباحة أن اللّه تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له لكان خلقهما عبثاً أي خالياً عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما. وأشار

ذلك بل هذا الذي تقدّم نقله عنه أيضاً أعني عن شيخنا المذكور.

قوله: (**مع أنه لا يخلو عن واحد منهما**): أقول: فيه بحث لأن الظاهر المفهوم من الاستدلال أن المراد بالإباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف في شرح المنهاج من جملة كلام ذكره في هذه المسألة. قال إمام الحرمين: فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمرين في الفعل والترك اهـ. وحينئذ فدعوى عدم الخلوّ عنهما ممنوعة لجواز كونه واجباً أو مندوباً مثلاً لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيئاً، وعلى هذا فقوله أولاً «فمباح» ممنوع أيضاً لجواز أن يكون واجباً أو مندوباً مثلاً، ومن هنا ينظر في اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله «إشارة» أي قوله مع أنه لا يخلو عن واحد منهما إشارة إلى أن القضية مانعة الجمع والخلو معاً لأن ظاهر قوله أنه محظور أو مباح يصدق بانتفائهما معاً فأفاد أن أحدهما ثابت في نفس الأمر اهـ.

قوله: (**وهما القولان المطويان**): أي المحظور والمباح القولان أي لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما الحظر والإباحة ففي كلامه تسمح. كذا قرّره شيخنا العلامة. وأقول: لا يتعين أن يكون القولان الحظر والإباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة في قوله «فمحظور» أي فهو محظور، وقوله «فمباح» أي فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولاً لأن القول هنا بمعنى المقول أي المعتقد.

قوله: (**أن الفعل تصرف الخ**): هذه صغرى قياس حذف كبراه ونتيجته أي وكل تصرف في ملك الله بغير إذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع.

قوله: (**تصرف في ملك الله بغير إذنه**): أي فيحرم كما في الشاهد. قال في المواقف وشرحه: الجواب الفرق يتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع.

قوله: (**بغير إذنه**): أي لعدم المصلحة الدالة على الإذن.

قوله: (**فلو لم يبح له كان خلقهما عبثاً الخ**): أي واللازم منتفٍ لأنه تعالى لم يخلق شيئاً إلا لحكمة فينتفي الملزوم وهو عدم الإباحة. قال العضد: الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بأنه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الإباحة عبث اهـ. وعبارة المواقف وشرحه الجواب ربما خلقه أي العبد ليصبر عنه أي عن المنتفع به ويمنع هواه أو شهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه.

بقوله «لهم» أي للمعتزلة إلى ما نقله عن القاضي أبي بكر الباقلاني من أنّ قول بعض فقهائنا أي كابن أبي هريرة بالحظر وبعضهم بالإباحة في الأفعال قبل الشرع إنما هو لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة للعلم بأنهم ما اتبعوا مقاصدهم، وأن قول بعض أئمتنا أي كالأشعري فيها بالوقف مراده به نفي الحكم فيها أي كما تقدّم **(والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ)** أما الأول وهو من لا يدري كالنائم والساهي فلأن مقتضى التكليف

قوله: **(أي خالياً عن الحكمة)**: تفسير للعبث هنا لأنّ له معاني أخر والله أعلم.

قوله: **(ووجه الوقف)**: لم يقل ودليل الوقف كما قال في الأوّلين إذ لا حكم فيه بخلاف الأوّلين فيهما حكم ولا يكون إلا عن دليل.

قوله: **(في الأفعال قبل الشرع)**: قال شيخنا العلامة: تنازعه الحظر والإباحة وعموم الأفعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضاً لأنهم إنما قالوا ذلك في البعض الذي لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اهـ. ويجاب بأن «أل» للجنس أو العهد فلا مخالفة.

قوله: **(إنما هو لغفلتهم)**: فيه بحث لأنّ ذلك لا يمنع أن ذلك القول قول ذلك البعض لأنه صدر عنه تحقيقه والقول ينسب لقائله وإن اعتقد غيره غلطه فيه فكيف يشار إلى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم إلا أن يجاب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكماً لأنه في حكم المنفي عن ذلك البعض لأنّ صدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده والله أعلم.

قوله: **(عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة)**: فيه بحث لأنّ الكلام فيما لم يقض العقل فيه لخصوصه بأن لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتفرّع ذلك عن أصول المعتزلة أي الحسن والقبح العقليين مع أنهما تابعان للمصلحة والمفسدة والغرض انتفاؤهما إلا أن يقال: المراد بأصولهم هنا مجرّد إثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتأمل.

قوله: **(والصواب امتناع تكليف الغافل)**: فيه أمور: الأوّل أنّ البيضاوي قال: لا يجوز تكليف الغافل عند من أحال تكليف المحال. قال الاسنوي: وفيه نظر من وجهين: أحدهما أنّ مفهومه أنّ القائلين بجواز التكليف بالمحال جوّزوا هذا وهو أيضاً مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل إذا قلنا بجواز ذلك فللأشعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال: والفرق أن هناك فائدة في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره. الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا: الأوّل هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور به، والثاني أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل، وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في «المحال» اهـ. وقضية سياقه أنّ قوله «تكليف المحال» من قبيل إضافة الموصوف إلى الصفة ويؤخذ من ذلك جواب إشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوّز التكليف بالمحالف مطلقاً كما سيأتي فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال

....

بل من قبيل التكليف المحال، وقد قيل بمنعه وإن قيل بجواز ذاك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل. نعم يبقى الإشكال عليه بالملجأ فإنه لا يظهر إلا أنّ تكليفه من قبيل التكليف بالمحال إلا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوي أنه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمساني. اهـ وفيه نظر. فأي فرق بين تكليف الملجأ وتكليف الزمن بالمشي والإنسان بالطيران الذي سيأتي عده من التكليف بالمحال الذي جوّزه المصنف، بل كيف لا يجوز تكليف الملجأ ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم إلا أن يفرق بمجرّد أن الملجأ ساقط الاختيار رأساً بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليتأمل.

الثاني: سيأتي أن التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه، ولا يخفى أن مقتضى استدلالهم أنه كما يمتنع تكليف الغافل يمتنع الطلب منه مطلقاً وإن لم يكن تكليفاً، بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغي امتناع تعلق الإباحة به أيضاً وإن لم يشملها هذا الاستدلال ويؤيده ما تقدّم أنه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل.

الثالث: أورد على امتناع تكليف الغافل أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر وذلك لأن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون وارداً قبله فيستحيل الاطلاع على هذا الأمر لأن معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف. وأجيب بأن المعرفة الإجمالية حاصلة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية، وبأن شرط التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بأن يصدق بتكليفه وإلا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدق به، وبأن التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء في العقليات وفي حواشي السعد في موضع آخر بعد كلام قرّره. غاية ما في هذا أن يقال: إنه تكليف بالوجوب للغافل عنه وإنه باطل إجماعاً، فيجاب بأنه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل في شيء فإنّ المكلف في هذه الصورة يفهم التكليف وإن لم يصدّق به، وليس التصديق بالتكليف شرطاً لتحققه وإلا لزم الدور. وأما الغافل الذي لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له إنه مكلف كالذي لم تصل إليه دعوة نبي. والحاصل أنّ الغافل عن التصوّر لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل في إيجاب معرفة الله تعالى من أنه إما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل، لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل إذ لا جواز للاستثناء في الدلائل القطعية اهـ. نعم رأيت عنه ـ أعني عن السيد ـ أنّ محل امتناع الاستثناء في الدلائل القطعية إذا لم يكن الاستثناء عقلياً وإلا جاز فليتأمل.

بالشيء الاتيان به امتثالاً وذلك يتوقف على العلم بالتكليف به الغافل لا يعلم ذلك فيمتنع

قوله: (أما الأوّل): أي أما امتناع تكليف الأوّل أو أما أنّ الصواب امتناع تكليف الأوّل.

قوله: (وهو من لا يدري): قال شيخنا العلامة: يصدق بالمجنون ونفي تكليفه اتفاق ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أي البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اهـ. قلت: وتعبير الاسنوي بقوله ما نصه: تكليف الغافل كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوزه من منع التكليف بالمحال اهـ. يقتضي ثبوت الخلاف في المجنون أيضاً.

قوله: (فلأنّ مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة: أي الأمر الذي يطلب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم كما نقول هذا يقتضي كذا أي يستلزمه إذ التكليف لا يستلزم الإتيان بالمكلف به ا هـ. قوله (امتثالاً) قال شيخنا العلامة: فيه إشكالات: أحدها أنهم فسروه بالإتيان بالمأمور به على وجهه أي كما أمر به فمفهومه هو ما قبله أي الإتيان بالشيء المكلف به فلا فائدة في ذكره، سواء جعل حالاً أو مفعولاً له، فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال. ثانيها أن كون الامتثال أي قصده مقتضى التكليف مخالف لما مرّ وما سيأتي في تقسيم الحكم وتعريفي الأمر والنهي من أن المقتضى هو الفعل لا بقيد، فإن كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه مخل له لعدم اطراده وإلا لم يكن التكليف مقتضياً له. ثالثها أن المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال في الخروج عن عهدة النهي وإن اعتبر في حصول الثواب على ما يأتي في لا تفعل وهنا اعتبراه في الإتيان بالشيء المكلف به أمراً كان الشيء أو غيره اهـ.

وأقول: أما الإشكال الأول فجوابه أما أولاً فلا نسلم أنهم جميعهم فسروه بما ذكره، بل غاية الأمر أن بعضهم فسره بذلك في مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا غبار عليه ههنا، فقد قال الاسنوي فيما نحن فيه ما نصه: لأن الامتثال هو أن يقصد إيقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة اهـ. على أن الشيخ في تقرير إشكاله الثاني فسر الامتثال بقصده وهو معنى تصويبه فأي إشكال بعد ذلك في ذكر الامتثال؟ وأما ثانياً فلو أعرب مفعولاً لأجله أفاد معنى القصد قطعاً إذ لا معنى للإتيان بالشيء لأجل الامتثال إلا الإتيان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح نفيه الفائدة إذا جعل مفعولاً لأجله ولا تصويبه بالنسبة إليه. وأما ثالثاً فلا نسلم بناء على ما ذكره من التفسير قوله فمفهومه هو ما قبله للقطع بأنّ نسبة مفهوم الإتيان بالشيء كما أمر به بالنسبة إلى مفهوم الإتيان بالشيء نسبة المقيد إلى المطلق، لأنّ الإتيان بالشيء قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير ما أمر به ولهذا قيدوه بقولهم كما أمر به، ولا اشتباه في أنّ مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران وإلا فلا معنى للتقييد، ولهذا اختلف الأئمة في أن المطلق يحمل على المقيد أو لا بل يبقى على إطلاقه، ففي ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأي فائدة وهي تقييد ذلك المطلق فسقط ما زعمه من التصويب.

....

وأما الإشكال الثاني فجوابه أنا لا نسلم ما زعمه من المخالفة المذكورة لأن ما دل عليه ما ذكر في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفي الأمر والنهي من أن المقتضى هو الفعل لا ينافي أنه الفعل على وجه مخصوص، وإنما أطلقوه لأن إطلاقه كاف في المقصود الذي هو تمييز الحكم وأقسامه والأمر والنهي لحصول ذلك التمييز مع إطلاقه كما لا يخفى فإن قلت: المتبادر من كلام الفقهاء أن من أتى بالواجب مثلاً غافلاً عن ملاحظة الامتثال غير متصوّر له خرج عن العهدة وهذا ينافي اعتبار الامتثال في مقتضى التكليف. قلت: يحتمل تخالف طريقي الأصوليين والفقهاء في ذلك، ويحتمل التوفيق بأن المراد قصد الامتثال ولو بالقوّة بأن يكون بحيث لو لاحظ علة اتيانه بالفعل لاحظ أنها قصد الامتثال، وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار أيضاً. وأما قوله «هو الفعل لا بقيد» فإن أراد به أنهم صرّحوا بقوله«بلا قيد» فهو ممنوع قطعاً وهذه عبارات المصنف تغيره في تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفي الأمر والنهي مشاهدة لك لا سترة دونها ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى إشارة إليه، وإن أراد أنه مرادهم وإن لم يصرّحوا به فهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه، وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك إليهم وهم لم يتعرّضوا له البتة؟ على أنه يحتمل أنهم مختلفون في اعتبار قيد الامتثال وأن الدليل المذكور مبني على اعتباره، فعلى عدم اعتباره يكون الدليل شيئاً آخر وحينئذ فلا إشكال على من تركه لعدم اعتباره عنده وفاقاً لما هو كالصريح من كلام الفقهاء. وأما قوله «فإن كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم الخ» فنقول: نختار أولاً أن من مفهوم الحكم قوله«فتركه من تعريفه مخل به الخ» قلنا: هذا ممنوع قطعاً بل لا إخلال ولا عدم اطراد بل كلما وجد الحدّ المذكور للحكم مع إطلاق الفعل فيه وهو خطاب اللّه المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف وجد الحكم فالاطراد ثابت قطعاً من غير احتياج فيه إلى تقييد الفعل بقصد الامتثال، ولا يلزم من اعتباره في مفهومه وجوب ذكره في حده إذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه، وكأنه ظن أنه إذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد حد الحكم المذكور بدون الحكم في بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف لكن لا يقيد ذلك القصد وليس كذلك، لأن هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير. ونختار ثانياً أنه ليس من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضياً له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضي التكليف شيئاً ولا يكون مفهوم الحكم خصوصاً وإطلاق الحكم على هذا المعنى أمر اصطلاحي والاصطلاح لا حجر فيه بل الواقع كذلك فسيأتي أن النهي يقتضي الدوام قطعاً وأن الأمر يقتضي التكرار والفور على خلاف في ذلك مع أن أحداً لم يعتبر شيئاً من ذلك في مفهوم الحكم فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم.

وأما الإشكال الثالث فالمفهوم من قوّة عبارته في تقريره أن حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبرا هنا قصد الامتثال مطلقاً وصححا فيما يأتي عدم اعتباره في الخروج عن

....

عهدة النهي، وأنت خبير بأنه إذا كان ذلك حاصل هذا الإشكال أمكن دفعه إما بأنهما لم يصرحا هنا بأنه لا فرق بين الأمر والنهي، بل غاية الأمر أنهما أطلقا ومن المعلوم أنه لا تناقض بين الإطلاق والتقييد بل يقيد الإطلاق بمقتضى ذلك التقييد فيقيد ما هنا بالأمر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله «وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال» لدلالته على التعميم ويشكل عليه عدم إثبات الدليل حينئذ للمدعي بتمامه. وإما بأن المراد بقصد الامتثال ما يشمل قصد الامتثال بالمعنى الذي تقدّم في جواب السؤال السابق فتندفع المخالفة المذكورة حينئذ إذ المراد حينئذ بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وما بالقوّة والمراد به فيما يأتي هو ما بالفعل والإشكال المذكور إذ قصد الامتثال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف، وإما بأن ما ذكراه في أحد الموضعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكراه في الآخر على اختيارهما وكثيراً ما يجيبون عن التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم، فما ذكراه هنا مبني على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين إذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقرر في محله على أن نسبة اعتبار قصد الامتثال هنا للمصنف ممنوعة فإن المتن لم يزد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم اعتبار قصد الامتثال. ثم التفرقة بين الأمر والنهي بأن يعتبر قصد الامتثال في الأول دون الثاني وقعت في كلام غير واحد منهم الإمام في المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة في أن المأمور يجب أن يقصد إيقاع المأمور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه قوله عليه الصلاة والسلام «إنما الأعمال بالنيات» قالوا: ويستثنى عنه شيئان: أحدهما الواجب الأول وهو النظر المعرف للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه مع أن فاعله لا يعرف وجوبه عليه إلا بعد إتيانه به.

الثاني: إرادة الطاعة فإنها لو افتقرت إلى إرادة أخرى لزم التسلسل ا هـ. وأقرّه شراحه ومثله في النهاية للصفي الهندي وغيرها، ومنهم الأصفهاني في شرحه فإنه بعد أن بين أن الأحكام خمسة وأنه يلزم أن يكون متعلق الأحكام من الأفعال الاختيارية خمسة أيضاً قال: ثم الواجب ينقسم إلى قسمين: الأول الواجب طاعة للّه وعبادة له. الثاني ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد أو دفع مفاسد عنهم وذلك كردّ المغصوب والودائع. فالقسم الأول من الواجبات يفتقر إلى النية والأصل فيها الحديث المذكور المشهور. والنية قسمان: أحدهما هو القصد إلى الفعل بخصوصه وهي التمييز. الثاني قصد إيقاع الفعل طاعة للّه وامتثالاً لأمره والقسمان مشترطان في العبادة، وأما القسم الثاني وهو الواجب الذي لم يشرع عبادة كردّ المغصوب وأمثاله فلا يشترط النية في تأدي المصلحة المقصودة منها فإن المصلحة المقصودة منها وصول الحق إلى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله في الوجود، سواء كان عارياً من النية أو مقترناً بها. وأما المندوبات فتفتقر إلى قصد إيقاعه طاعة ليثاب عليها فلا بد لها

....

من النيات، وأما المباحات فلا تفتقر إلى النيات، نعم إن أراد أن يثاب عليها فلا بدّ لها من النيات، وأما المحرّمات فلا تفتقر إلى النية في الخروج عن العهدة بمجرد الترك، وإن قصد اقتران الثواب بالترك فلا بدّ من قصد الامتثال وبما ذكرنا يعلم حكم المكروهات. واعلم أنه يستثنى عن الواجب شيئان: أحدهما النظر المعرف لوجوب النظر فإنه لا يمكنه القصد إلى إيقاع الواجب طاعة إلا إذا عرف وجوبه وهو بعد لم يعرف وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه، وثانيهما إرادة إيقاعه أو قصد إيقاعه وهو المراد بالنية هنا فإنه لو شرطت النية المفسرة بقصد إيقاعه طاعة في قصد إيقاعه طاعة يلزم التسلسل أي اشتراط نيات لا نهاية لها دفعة واحدة وهو محال. ا هـ. المقصود نقله من كلامه. نعم يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو أنه حيث اعتبر قصد الامتثال في الأمر دون النهي لم يكن الدليل الذي ذكره الشارح مثبتاً لامتناع تكليف الغافل على الإطلاق كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، اللهم إلا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدّعي أو يكون الامتناع مخصوصاً عندهما بالأوامر دون النواهي، لكن قد يشكل على هذا بالنسبة للشارح قوله «وإن وجب عليه بعد يقظته الخ» لدلالته على العموم. واعلم أن اعتبار قصد الامتثال مطلقاً أو في الأوامر لا يوافق كلام فقهائنا معاشر الشافعية فإنه كما تقدمت الإشارة إليه كالصريح في عدم وجوبه اللهم إلا أن يكون الوجوب قولاً للأصوليين أو بعضهم دون الفقهاء، أو يراد قصد الامتثال ولو حكماً كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، أو يراد قصد الامتثال أو ما يقتضيه كاعتقاد وجوب الواجبات وندب المندوبات ومنع المحرّمات ولو على الإجمال فليتأمل.

قوله: **(والغافل لا يعلم ذلك)**: أي ذلك التكليف.

قوله: **(فيمتنع تكليفه)**: قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن توقف المكلف به وهو الاتيان امتثالاً على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لا يستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لأن ما هو شرط في المكلف به لا يجب أن يكون شرطاً في التكليف فتأمله ا هـ. وأقول: قوله «لا يستلزم الخ» أي لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتي بالمكلف به امتثالاً. ويمكن أن يجاب بأن معنى أن مقتضى التكليف الاتيان بالشيء امتثالاً أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدّم نقله عن الشيخ، والاتيان بالشيء امتثالاً غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال، وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة ولهذا أشار العضد إلى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال وإلى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال: وقد قال به أي بأن الفهم شرط لصحة التكليف كل من منع تكليف المحال لأن الامتثال بدون الفهم محال، وقد قال به بعض من جوّز تكليف المحال أيضاً لأن تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا ا هـ. وأما الاتيان به امتثالاً بعد الاعلام به فإنما ترتب على الإعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف إذ ذاك لم يخرج عن أنه تكليف بغير مقدور

تكليفه وإن وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاته من الصلاة في زمن غفلته لوجود سببيهما. وأما الثاني وهو من يدري ولا مندوحة له عما أُلجئ إليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله لا مندوحة له عن الوقوع عليه القاتل له، فامتناع

وتكليف لا فائدة فيه، والتكليف حقيقة إنما تحقق بالإعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذي منعه واندفاع الاستدلال بقوله «لأن ما هو شرط الخ» لأنا لم نأخذ اشتراط ذلك في التكليف من مجرّد كونه شرطاً في المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة في التكليف به. واعلم أن هذا ـ أعني قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة ـ مستغنى عنه بما تقدّم لكن ذكره توطئة لقوله «وإن وجب الخ».

قوله: **(بعد يقظته)**: أي بعد زوال غفلته قوله: **(ضمان ما أتلفه)**: أي أداء بدل ما أتلفه لمستحقه قوله: **(من المال)**: أخرج غير المال كالخمرة المحترمة وجلد الميتة لأنه لا ضمان فيه وإن امتنع إتلافه قوله: **(وقضاء ما فاته)**: أي على التفصيل المبين في الفروع قوله: **(من الصلاة)**: أي مثلاً قوله: **(لوجود سببيهما)**: قد يتوهم منه أن وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع أنه ليس كذلك. وقد يجاب بأن هنا شيئين: أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار إليه بقوله «لوجود سببيهما». والثاني وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف وهو المشار إليه بقوله «وإن وجب عليه بعد يقظته»، وكذا يقال في الإتلاف فاشتغال ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب أداء البدل إنما يكون بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف.

قوله: **(وأما الثاني)** هذا لا يحتاج إلى تقدير كما يظهر من سياقه بخلاف قوله السابق. أما الأول لا بد أن يكون تقديره إما امتناع تكليف الأول مثلاً كما بيناه وهو ظاهر من سياقه أيضاً فليتأمله قوله: **(وهو من يدري الخ)** إنما قيده بمن يدري لتتم المقابلة بينه وبين الغافل وإلا فلا حاجة في تفسير مفهومه إلى هذا القيد إذ مفهوم الملجأ من لا مندوحة له وإن كان لا يدري فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان فيمن لا مندوحة له وهو غافل. هذا حاصل ما قرّره شيخنا العلامة فليتأمل: قوله: **(ولا مندوحة له عما أُلجىء إليه)**: فإن قلت ذكر «أُلجىء إليه» في تعريف الملجأ فيه دور قلت: ممنوع لأن «أُلجىء إليه» فعل يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف، أو لأن الملجأ بالمعنى الاصطلاحي أي الشخص المعروف بهذا الإسم «وأُلجىء إليه» بالمعنى اللغوي، أو لأن هذا التعريف لفظي فاندفع اعتراض شيخنا الشهاب بلزوم الدور، وقد ينظر في الأول بأن الإلجاء معتبر في مفهوم الوصف فيجرّ إلى الدور.

قوله: **(على شخص يقتله)** يتبادر منه أن جملة «يقتله» صفة «شخص» وفيه أنها صفة جرت

تكليفه بالملجأ إليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك لأن الملجأ إليه واجب الوقوع ونقيضه ممتنع الوقوع ولا قدرة على واحد من الواجب والممتنع. وقيل بجواز تكليف الغافل والملجأ بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة، وردّ بأن الفائدة في التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ في المقدمات منتفية في تكليف الغافل والملجأ

على غير من هي له فكان يجب اتفاقاً إبراز الضمير لخوف اللبس إلا أن يخرج على مذهب الكوفيين بناء على أن ملاحظة المعنى تدفع اللبس لأن المتبادر أن القتل بالوقوع وأن الواقع هو القاتل دون العكس. قال شيخنا العلامة: ويصح أن يكون حالاً منتظرة من الضمير في «الملقى» جارية على من هي له ا هـ. قوله: **(بناء على جواز التكليف بما لا يطاق)** فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن تكليف الغافل والملجأ ليس منه وفيه نظر، لأن الطاقة هي القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به القدرة الحادثة، سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام أم لم يمتنع كحمل الجبل والطيران إلى السماء أم امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدّين والمحال سيأتي جواز التكليف به مطلقاً، وأن الفائدة من الاختبار المذكور جارية فيه فما رد به الشارح من انتفائها في تكليف الملجأ مردود، نعم صرّحوا به في تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما يأتي من جواز التكليف بالمحال مطلقاً فتأمله الخ ا هـ. وأقول ما ادّعاه من أن مقتضاه ما ذكر ممنوع إذ لا يلزم من بناء شي على شيء أن لا يكون منه لجواز أن يبني فرد الشيء عليه ويؤخذ حكمه من حكمه، فقوله «بناء على جواز التكليف بما لا يطاق» أي الذي هذا من افراده أي لأجل جواز التكليف بما لا يطاق الذي هذا من افراده، واشار بذلك إلى أن القول الأول استثناء من جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه، ولهذا أشار العضد إلى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال وإلى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدّم قريباً نقل ذلك عنه، وأما قوله «فما ردّ به الشارح الخ» ففيه ما لا يخفى وحق الكلام أن يقول فما نقله الشارح من الردّ بانتفائها الخ لأن الشارح ناقل لذلك الردّ عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي نسبته إليه ثم الاعتراض عليه. وأما قوله «وما مشى عليه المصنف الخ» ففيه أن المصنف لم ينفرد بما مشى عليه هنا من امتناع تكليف الملجأ وفيما يأتي من جواز التكليف بالمحال، بل سبقه إلى ذلك غيره كالإمام الرازي وأتباعه كالبيضاوي وشراحه، وهذا تصريح منهم بإخراج تكليف الملجأ عن تكليف ما لا يطاق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما، ولا مانع من إخراج بعض أفراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضي ذلك ومثله كثير، لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينهما. وفي عبارة الزركشي في بيان الملجأ أخذاً من منع الموانع ما يمكن الفرق به فإنه قال: وذلك كالملقى من شاهق فهو لا بدّ له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وإنما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب إليه فعله وحركته كحركة المرتعش ا هـ. وقد يؤخذ منه الجواب عن

وإلى حكاية هذا وردّه أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكره) وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن

قول الشيخ السابق فما ردّ به الشارح من انتفائها في تكليف الملجأ مردود لأنه لا معنى لاختيار من لا فعل له وإنما هو آلة محضة فليتأمل، فإن الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين البياض والسواد صعب جداً والفرق بأن اختيار ذلك يأتي بحاله وإن لم يؤثر فيما كلف به بخلاف هذا فإن اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأساً خفي جداً.

والثاني أن شيخنا العلامة قال: في قوله «بناء على جواز» أي قياساً لكن الظاهر أن يقال بناء علىٰ التكليف بما لا يطاق بإسقاط الجواز لأن الجواز حكم الأصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما في قياس الخمر على النبيذ ا هـ. وأقول: لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بأن هذا من أفراد ذاك فيثبت له حكمه.

والثالث أن كلام الإمام وأتباعه صريح في أن الملجأ قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجأ لغيره بضعف الخلاف فيه جداً حتى عد المخالف مخطئاً كما أشار إلى ذلك بتعبيره بالصواب، وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفلته الفاحشة في قوله بعد أن بين أن الإلجاء قسم من الإكراه، وقد علم من هذا التقرير أن افراد الإلجاء عن الإكراه ثم عطفه عليه غير سديد ا هـ. وكأنه لم يطلع على مزيد اشتهار هذه المسئلة في جميع الفنون ولا تصفح شيئاً من الكلام الفصيح كالكتاب العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاءه بهذا النوع من العطف والله الموفق.

قوله: **(منتفية في تكليف الغافل والملجأ)**: انتفاؤهما في تكليف الثاني محل نظر قوي كما علم مما قررناه آنفاً.

قوله: **(وكذا)** أي الغافل والملجأ وافراد اسم الإشارة بتأويل المذكور أو ما ذكر قوله: **(وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الخ)** قال شيخنا العلامة: فيه تعريف الشيء بنفسه ا هـ. وأقول: الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدّم في الملجأ.

قوله: **(يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه)**: أقول: فيه أمور: الأول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه وفيه احتراز عما قد يتوهم من أنه كون الصواب الامتناع مع أنه لا يصح، والثاني أن المراد أنه يمتنع تكليفه بكل من الأمرين ولا ينافيه التعبير بـ«أو» لأنها إذا وقعت

....

بعد النفي ولو معنى كما في الامتناع هنا كان النفي لكل من المتعاطفات كما قرّره الرضى وغيره. والثالث، قال الكمال: فيه أمران:الأول أن دعوى الخلاف في تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة، فقد حكى إمام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافىء عدواناً، الثاني أن قوله «ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه» وقوله في المكره على القتل إنه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للإكراه بتركه يقتضي كل منهما أن موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف في المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقاً من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره إلى آخر كلامه الطويل.

وأقول: أما الأول فجوابه ما في حاشية شيخ الإسلام حيث قال: قوله «أو بنقيضه على الصحيح» لا يعارضه حكاية إمام الحرمين وغيره الإجماع على تكيف المكره بنقيض القتل في صورته لأنه محمول على التكليف به من حيث الإيثار لا من حيث الإكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله «وأثم القاتل لإيثاره نفسه». وذكر نحوه السيد السمهودي فإنه حكى كلام الكمال بـ«قيل» وعقبه بقوله: والجواب أن الشارح جرى في ذلك على طريقة المصنف في كونه لا يكلف بالضد وحمله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى لا إكراه فيها كما سيأتي تحقيقه. وأما الأمر الثاني فجوابه «أما قوله فيه يقتضي كل منهما الخ» فهو أنه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بأن كلاً منهما يقتضي ما ذكر وقطع النظر عما ذكره في توجيه القول الثاني بقوله «لقدرته على امتثال ذلك الخ» الدال على أن القول الثاني فرض ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر إلى مجموع الأمرين أعني ما اقتصر هو عليه وما ذكره الشارح في توجيه القول الثاني، ولا شك أن النظر إلى المجموع يوجب كون الخلاف لفظياً كما ذكره الشارح لا معنوياً كما زعمه هو. وأما تخصيص المكره فلتصوير مرادهم في هذا الفرد المخصوص لأجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بأنهم يفرضون النزاع في بعض الجزئيات وإن كان عاماً كما سيأتي في قول المصنف وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع. وأما قوله في آخر كلامه عن إمام الحرمين مع أنه قائل بتكليف المكره، فيجوز أن يكون قوله «بتكليف المكره» من حيث الإيثار كما تقدّم عن شيخ الإسلام والسيد فلا يقتضي أن محل النزاع ما زعمه مخالفاً للشارح، وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتأمل. والرابع أنه قد ينظر في قوله «فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به الخ» بأن مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لأنه يمكنه أن يقصد بالفعل داعي الشرع كما سيأتي في المقابل. والجواب أن مبنى هذا القول على أن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمله.

قوله: (**لا يحصل الامتثال به**): قال شيخنا العلامة: في قوله «به» متعلق بـ«يحصل»

الإتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرهاً (على القتل) لمكافئه فإنه يمتنع تكليفه حالة القتل للإكراه بتركه لعدم قدرته عليه (وإثم القاتل) الذي هو مجمع عليه (لإيثاره نفسه) بالبقاء

والضمير في «به» يرجع إلى الفعل، فالامتثال هو المعجوز عنه وإن وجد الفعل بدونه. وأما النقيض فهو معجوز عنه بنفسه لوجود الفعل إذ لا يمكن الإتيان بالنقيض مع الفعل وإلا يلزم الجمع بين النقيضين اهـ. وقوله فالامتثال هو المعجوز عنه قيل فيه بحث اهـ. وكان وجه البحث أنه يصح أن يقال إن الفعل للامتثال معجوز عنه وفيه بحث فليتأمل.

قوله: (ولا يمكن الإتيان معه بنقيضه): قال شيخنا الشهاب: ذكر هذا الظرف أي قوله «معه» للإشارة إلى أن امتناع التكليف إنما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله فإنه يمتنع تكليفه حالة القتل. وقال شيخنا العلامة: والأولى أن يقول: ولا يمكن الإتيان معه بالمكلف به ولا بنقيضه اهـ. وأقول: وجه عدم إمكان الإتيان معه بالمكلف به عدم إمكان وجود الفعل مرتين معاً من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معاً واحدة لأجل الإكراه وواحدة لداعي الشرع، ووجه الأولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير بالأولوية صحة ما سلكه الشارح وهو ظاهر لظهور أن الإتيان بالفعل للإكراه لا يمكن معه الإتيان به لداعي الشرع فما تركه الشارح من لازم ما ذكره فكأنه ترك التصريح به اختصاراً وصرح بقوله ولا يمكن الإتيان معه بنقيضه مع لزومه لما ذكره أيضاً ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء القدرة على كل واحد من الأمرين.

قوله: (لمكافئه): قال شيخ الإسلام: أو لغيره المحترم المفهوم بالأولى لأنه إذا امتنع التكليف في المكافىء الذي يجب بقتله القود ففي غيره أولى اهـ. وقال شيخنا العلامة ما حاصله: هذا بيان لمتعلق القتل وإنما قدره بخصوصه لأن المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه إذ ربما يقال في غير المكافىء يكلف بالمكره عليه ارتكاباً لأخف الضررين اهـ. وهذا إذا كان المقتول غير مكافىء للمكره، وأما إذا كان المكره غير مكافىء للمقتول ففي قياس ذلك يقال ربما يقال يكلف بنقيض المكره عليه صابراً على العقوبة ارتكاباً لأخف الضررين لأن قتل المكره أخف لأن المأمور بقتله أعظم حرمة. بقي: أن هذا كله واضح إذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل، أما إذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلاً فلا يظهر هذا التوجيه فليتأمل. قوله: (بتركه): لم يقل بالمكره عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لأن المبالغة إنما تظهر فيه. كذا قرره شيخنا العلامة فليتأمل. قوله: (الذي هو مجمع عليه): قال شيخنا العلامة: ذكر ذلك لأنه إنما يحسن الإيراد إذا كان متفقاً عليه بين الخصمين اهـ. وأقول: فحينئذ كان يكفي اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة في الإيراد وزيادة الفائدة. قوله: (لإيثاره نفسه بالبقاء): أقول: هذا لا يأتي إذا كان المكره به غير القتل كالقطع إذ لا يتحقق الإيثار بالبقاء إلا إذا كان المكره به مفوتاً لنفسه إذا لم يمتثل إلا أن يجاب بأن هذا مفهوم بالأولى فتأمله. قوله: (الذي خيره بينهما): أقول: أي

على مكافئه الذي خيره بينهما المكره بقوله «أقتل هذا وإلا قتلتك» فيأثم بالقتل من جهة الإيثار دون الإكراه، وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه لقدرته على امتثال

بين نفسه ومكافئه فالهاء في قوله «بينهما» يتضمن عائد الموصول الواقع صفة لمكافئه لرجوعها له ولغيره فالعائد مطابق للموصول لأنه وإن كان ضميراً لاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائداً له وحده بل له ولشيء آخر فهو عائد لاثنين، الموصول وغيره، ومثل ذلك لا يخرجه عن المطابقة كما لا يخفى. وجعل شيخ الإسلام «الذي» مثنى في المعنى صفة للبقاءين المذكورَ والمقدر مضافاً إلى قوله «مكافئه» قال: بدليل إتيانه بالعائد مثنى في قوله «بينهما» ثم استدل على استعمال «الذي» لغير المفرد أيضاً وعلى هذا فلا إشكال في مطابقة العائد. وإذا تقرر ذلك ظهر لك فساد اعتراض الكمال بقوله «والعائد الضمير في قوله بينهما» وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة أن يقال الذي خيره المكره بينه وبين نفسه اهـ. وأنه لا منشأ له إلا الوهم لأنه إن أراد أن الضمير في «بينهما» عائد الموصول فقط فليس كذلك كما تبين بل هو عائد عليه وعلى غيره فهو متضمن للعائد لا أنه العائد كما تبين. وإن أراد أنه عائد له ولغيره فإن أراد أن رجوعه لغيره معه ينافي الربط فهو ممنوع إذ لا معنى للربط إلا اشتمال الصلة على ضمير يرجع إلى الموصول، وهذا أعم من أن يرجع لغيره معه أولاً كما أطلقوه، على أن هذا التقدير ينافي قوله «وهو غير مطابق للموصول». وإن أراد أن رجوعه لغيره لا ينافي الربط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه وعدم الاحتياج إلى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد أن فسر ضمير «بينهما» بقوله أي بين نفسه ومكافئه ما نصه: وتثنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تثنية الموصول اهـ. بل كلامه متناقض إذ تفسير ضمير بينهما بما ذكره ينافي أن التثنية على التوهم فليتأمل.

قوله: (**فيأثم بالقتل من جهة الإيثار**): قال شيخنا العلامة: الصواب أن يقول «فيأثم بالإيثار» إذ القتل على هذا القول لا دخل له في الإثم. وتوضيح هذا القول أن القدرة على الفعل إنما توجد حال مباشرته إلى أن قال فقد ظهر أن الإثم بسبب الإيثار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الإيثار كما قال الشارح اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا التصويب إلا عدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم أن الشارح إنما صرح بمراده وذلك لأنه في منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه ما نصه: وتقرير هذا الجواب أنه لا يأثم من حيث إنه مكره وإنه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو ذو جهتين: جهة الإكراه ولا إثم من ناحيتها، وجهة الإيثار ولا إكراه فيها. وذلك لأنك إذا قلت «اقتل زيداً وإلا قتلتك» فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فإذا آثر نفسه فقد أثم لأنه اختار، وهذا كما قيل في خصال الكفارة على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك نقول هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو إيثار نفسه على غيره اهـ. فانظر قوله «فهو أي القتل ذو جهتين» وقوله «والقتل المخصوص فيه عقاب» فإن ذلك نص في أن الإثم بالقتل من جهة الإيثار كما

ذلك بأن يأتي بالمكره عليه لداعي الشرع كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه

قاله الشارح، فهذا قول كل من المصنف والشارح لا قول الشارح وحده مخالفاً للمنصف كما ظنه الشيخ، وبه يتبين أن معنى قول المصنف «وأثم القاتل الخ» أن إثمه بالقتل لأجل تضمن ذلك القتل إيثار نفسه وهو بمعنى قول الشارح «فيأثم بالقتل من جهة الإيثار» أي الذي تضمنه ذلك القتل. وبما تقرر يظهر أن قول الشيخ «إذ القتل على هذا القول لا دخل له في الإثم» ممنوع بل له دخل أيّ دخل لتضمنه الإيثار الممتنع والمتضمن للممتنع ممتنع، وكيف يصح نفي المدخلية مع دعوى الإثم الذي لا يترتب إلا على فعل ممتنع أو عزم على فعل ممتنع مع انتفاء الأمرين هنا على زعمه. أما انتفاء الفعل فلزعمه أن القتل الذي هو الفعل هنا لا مدخل له، وأما انتفاء العزم فلأن هذا القول مفروض في حال المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار إليهما بقول المصنف «وأثم القاتل الخ» متعلقين بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتأمل.

وأما قوله «بل بإيثار مكافئه بالبقاء أي بالعزم والتصميم على ذلك أي بل هو مكلف بإيثار مكافئه الخ» فهو مع كونه لا يقدح في مطلوبنا إذ كونه مكلفاً بهذا العزم لا ينافي إثمه بالقتل وكونه مكلفاً بتركه أيضاً ومع كونه لا يناسب فرض المسألة إذ هي مفروضة على هذا القول المفروض في حال المباشرة لا قبلها ممنوع قطعاً، فلا يجب العزم على إيثار مكافئه بالبقاء وإنما الواجب عدم العزم على قتله، وفرق كبير بينهما لصدق الثاني دون الأول بانتفاء العزم رأساً حتى لو انتفى عزمه وتصميمه على ذلك وعلى نقيضه لم يأثم إذ لا سبب لإثمه حينئذ إذ لا إثم إلا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد منهما، ولو كان مكلفاً بذلك كما زعمه لأثم إذ ترك المكلف به يوجب الإثم. نعم هو منهي حينئذ عن العزم على قتل مكافئه فإن خالف بأن عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى يأثم بها وذلك لا ينافي إثمه بالقتل أيضاً إذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للإثم كما هو ظاهر. وأما قوله «وإذا تلبس بالمكره عليه فلا تكليف أيضاً بواحد منهما أي من إيثار مكافئه وإيثار نفسه» فهو ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه. قلنا ممنوع قوله في الاستدلال عليه لعدم القدرة إذ القدرة الموجودة تعلقت بالمكره وهو غيرهما. قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو إيثار نفسه فيأثم به من من هذه الجهة فأحسن التأمل فيما قررناه ليظهر لك سقوط جميع ما أطال به الشيخ رحمة الله عليه.

قوله: (لقدرته على امتثال ذلك): قال شيخنا العلامة: أي التكليف بنوعيه اهـ. وأقول: مما يدل عليه إضافة الامتثال إلى اسم الإشارة إذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به.

قوله: (كمن أكره على أداء الزكاة فنواها عند أخذها منه): قال شيخنا العلامة: لو قال: «فنواه» كان أوفق لأوّل الكلام وللواقع يعرف بالتأمل اهـ. وأقول: وجه قوله وللواقع أن المنوي في الواقع هو أداؤها هذا مراده. واعلم أن المفهوم من كلام أئمتنا أنه يكفي في نية الزكاة

....

ملاحظة أن هذا المال زكاة ولا يجب نية الأداء وقصده. قال في الروضة: كأصلها ثم صفة النية أن ينوي هذا فرض زكاة مالي أو فرض صدقة مالي أو زكاة مالي المفروضة أو الصدقة المفروضة، ولا يكفي التعرض لفرض المال لأن ذلك قد يكون كفارة ونذراً، ولا يكفي مطلق الصدقة على الأصح، ولو نوى الزكاة دون الفرضية أجزأ على المذهب ثم قال: هل يجزئه تقديم النية على التفرقة؟ والأصح الإجزاء كالصوم للمعسر اهـ. وفي الروض: ولو نوى عند عزلها أو إعطائها الوكيل وفرقت بلا نية أي عند التفرقة أجزأه اهـ. قال في شرحه: وقوله «من زيادته عند عزلها» يرد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فإنه يجزىء وإن لم تقارن النية أحدهما كما في المجموع في الكلام فيما إذا دفع للوكيل بلا نية. وقال فيه عن زيادات العبادي أنه لو دفع مالاً إلى وكيله ليفرقه تطوّعاً ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض إذا كان القابض مستحقاً اهـ. فانظر كيف تعرضوا في بيان صفة النية لنية الزكاة أو فرض الزكاة بقولهم أن ينوي هذا أي القدر الواجب فرض زكاة مالي إلى آخر الصيغ المذكورة حيث تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقدر المخرج ولم يتعرضوا لقصد الأداء بوجه، ثم تصريحهم بإجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع إلى الوكيل وقبل تفرقته وإن كان الدفع إليه ليفرقه تطوعاً مع أنه لا يتصور هنا نية الأداء إذ لا أداء عند هذه النية تجد ذلك صريحاً أو كالصريح في أنه لا يجب التعرض للأداء ولا قصده. لا يقال لا نسلم أنه لا يتصوّر نية الأداء فيما ذكر لجواز أن يقصد الآن الأداء في المستقبل لأنا نقول: نية الأداء في المستقبل ليست نية إذ شرط النية كون القصد مقارناً للمنوي إلا في الصوم كما تقرر في محله بل في الروضة كأصلها في باب قسم الصدقات ما هو صريح في إجزاء نية الزكاة مع انتفاء الأداء أو الفعل رأساً مطلقاً فإنهما قالا: قال القفال: ولو كان له عند الفقير حنطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونواه زكاة ففي إجزائه عن الزكاة وجهان، ووجه المنع أي الذي رجحه في الروض من زيادته أن المالك لم يكله فلو وكله بشراء ذلك القدر فاشتراه وقبضه فقال الموكل خذه لنفسك ونواه زكاة أجزأ مع أنه لا أداء هنا من المزكي الذي هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقاً لا منه ولا من وكيله، وقد ظهر بذلك أن الذي يتحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الأداء بل وعدم اشتراط نفس الأداء بل وعدم الفعل مطلقاً على ما تبين مما تقرر. وإذا علمت ذلك علمت تعين ما عبر به الشارح وسقوط اعتراض الشيخ عليه وأن الشارح إنما عبر بما عبر به لأنه المناسب والموافق لما يتحصل من كلام أئمته من الحكم، وأن الشيخ استروح إلى ما وقع في خاطره من غير مراجعة الحكم وتحريره ومعرفة عذر الشارح فيما صنعه. فإن قلت: لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه قلت: هذا بعد ثبوته لا يسوغ له الاعتراض على الشارح إذ ليس لأحد أن يبني على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه في ذلك الاعتقاد كما هو معلوم. فإن قلت: لم سقط هنا قصد الفعل على ما تقرر بخلاف الصلاة ونحوها؟ قلت: لأن المقصود بالزكاة رفق المستحقين وهو حاصل بمجرد استيلائهم.

أو بنقيضه صابراً على ما أكره به، وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابراً على العقوبة. والقول الأول للمعتزلة والثاني للأشاعرة، ورجع إليه

قوله: (وإن لم يكلفه الشارع الصبر عليه): أي وإن لم يكن ما أكره به من الأمور التي كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض كما هو ظاهر فهذه المبالغة إشارة إلى أن المكره به بالنظر لمجرد الإكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما في الإكراه على القتل والزنا، وتارة لا يجب الصبر عليه بل يجوز تعاطي المكره عليه كما في الإكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر في رمضان كما بين ذلك الفقهاء وعبارة الإرشاد ويبيح أي الإكراه مكفراً وخمراً وفطراً لا زنا وقتلاً اهـ. وأنه في الحالين يجب الصبر إذا كلف بنقيض ما أكره عليه وكأنه أراد تفصيل المندوحة في الإكراه باعتبار مجرد الإكراه، وأنه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال في منع الموانع بعد كلام بسطه في الغافل والملجأ والمكره ما نصه: فإذن المراتب ثلاث، أبعدها تكليف الغافل فإنه لا يدري، ويتلوها تكليف الملجأ فإنه يدري ولكن لا مندوحة له عن الفعل، ويتلوها المكره فإنه يدري وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما في الإكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر، وتارة قبل أن يكلفه كما في الإكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء أنه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لا نعتقد ذلك وإنما نعتقد أنه كافٍ أن لا يؤثر نفسه على نفس غيره المكافىء له لاستوائهما في نظر الشارع اهـ. وحينئذ فهذه المبالغة لا تنافي وجوب الصبر على ما أكره به مطلقاً إذا كلف بنقيض المكره عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله «مقتضى التكليف المذكور» أي التكليف بالنقيض أن يكلفه الشارع الصبر عليه إذ لا يحصل النقيض إلا بالصبر، وكل ما توقف عليه واجب فهو واجب، وكيف لا يكلفه الشارع بالصبر ويكلفه بما لا يحصل إلا بالصبر اهـ. وقد أورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتي أن ما يتوقف عليه الواجب شرعاً أو عقلاً أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما أكره به من ذلك على تقدير التكليف بالنقيض، فقوله «وإن لم يكلفه» غير صحيح إلا أن يكون مبالغة على قوله أن يأتي بنقيضه مجرداً عن النظر إلى التكليف به اهـ. ولا يخفى أن ما قررناه في الجواب أوضح بما قرره فيه فليتأمل.

قوله: (والقول الأول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة: في صحة توجيهه حيتئذ مما مر أي من قوله «لعدم قدرته على امتثال ذلك فإن الفعل للإكراه الخ» المقتضى أن هذا القول نظر في التكليف إلى حال المباشرة نظر لأن أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اهـ. وحاصله أن هذا التوجيه مضاف لأصلهم لأن حاصله أن الاعتبار في التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ما قبله وهو عكس أصلهم المذكور من أن الاعتبار فيما ذكر بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه إذ التكليف عندهم إنما يتعلق قبل الحدوث وينقطع

....

تعلقه حال الحدوث، ولا خفاء في قوة هذا الإشكال. فإن قلت: هل يمكن دفعه بأن منع التكليف حال الحدوث ليس بناء على أن الاعتبار في التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع تعلقه حينئذ على ما هو أصلهم من انقطاعه حينئذ، فحاصل الكلام أن المكره حال حدوث الشيء المكره عليه لا يجوز أن يتعلق به التكليف لأن التكليف لايجوز أن يتعلق حال الحدوث وهذا مطابق لأصلهم. قلت: لا يصح دفعه بذلك لأنه إن أريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه قبله نافى قول الشارح وأن التحقيق مع الأول إذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتي أن التكليف لا يجوز أن يتعلق إلا حال الحدوث وهو على هذا التقدير جاز تعلقه قبله وامتنع حاله، وإن أريد امتناعه قبله أيضاً نافى قوله «إنه لا خلاف بين الفريقين» لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين الفريقين إذ على قول المعتزلة يكون التكليف ممتنعاً حالتي الحدوث وما قبله، وعلى قول الأشاعرة يكون جائزاً في الحالين إذ مذهبهم أنه متعلق قبل الحدوث ويستمر حاله كما سيأتي.

ومن هنا يعلم إشكال قوله «أنه لا خلاف بين الفريقين» وأن التحقيق مع الأول مع قطع النظر عن إشكال التوجيه على أصل المعتزلة بأن يقال: إن أريد عند المعتزلة امتناع التكليف في الحالين نافى قوله «أنه لا خلاف بين الفريقين» أو امتناعه في حال الحدوث وجوازه قبله نافى قوله «وأن التحقيق مع الأول» إذ التحقيق إنما هو اعتبار حال الحدوث في التكليف وجوداً وعدماً. نعم يمكن التكليف في دفع الإشكال باحتمال أن المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة في قول المواقف. وقالت المعتزلة: القدرة قبل الفعل بقوله أي أكثرهم وأن ذلك البعض خالف بقية المعتزلة في قوله أن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة لأنه حال القدرة عنده، وأن الشارح تسمح في نفي الخلاف بين الفريقين بناء على أن مراده به مجرد أن نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتوارد فيه على محل واحد لأن الأول اقتصر على منعه حال المباشرة وإن لم يثبته قبلها كما هو صريح كلام المصنف، والثاني اقتصر على جوازه قبلها، وهذا المنع وهذا الجواز غير متواردين على شيء واحد وإن تحقق الخلاف بينهما في الحقيقة لأن هذا التكليف عند المعتزلة ممتنع حال المباشرة وقبلها كما تقرر، وعند الأشاعرة ثابت قبلها أي ومستمر عندها أخذاً مما سيأتي عنهم في محله. واعلم أن الإشكال إنما صعب بالنظر لبقية كلام الشارح وإلا فمجرد تنظير الشيخ بمنافاة التوجيه لأصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال أن المراد بعض من المعتزلة قال: إن التكليف إنما يتعلق حال المباشرة أو بأن المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانقطاعه حال المباشرة فليتأمل.

قوله: **(والثاني للأشاعرة)**: أي لجمهورهم وإلا فسيأتي ما يعلم منه أن من الأشاعرة من قال إن التكليف لا يتعلق إلا حال المباشرة.

المصنف آخراً، ومن توجيههما يعلم أنه لا خلاف بين الفريقين وأن التحقيق مع الأول فليتأمل (ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً) بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف يكون

قوله: (ورجع إليه المصنف آخراً): أقول: لا معنى لرجوعه إليه مع قول الشارح إنه لا خلاف بين الفريقين إذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما إلى الآخر، بل الرجوع وانتفاء الخلاف متنافيان اللهم إلا أن يكون تسمح في نفي الخلاف على ما تقدم آنفاً.

قوله: (ومن توجيههما يعلم الخ): أي لأن توجيه الأول بقوله «فإن الفعل للإكراه لا يحصل الامتثال به الخ» يدل على فرضه كلامه في حال المباشرة وتوجيه الثاني بقوله «لقدرته على امتثال ذلك بأن يأتي بالمكره عليه لداعي الشرع الخ» يدل على فرضه كلامه فيما قبلها إذ لا يتأتى إتيانه به لداعي الشرع إلا بعد سبق طلبه منه.

قوله: (وإن التحقيق): قال شيخنا العلامة: هو ما سيذكره من أن التكليف إنما يوجد مع الفعل وهو قول خارج عن قولي المعتزلة والأشاعرة اهـ. وأقول: أما خروجه عن قول المعتزلة فلأنه اعتبر في التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدّم، ويجاب باحتمال اختلاف المعتزلة وأن بعضهم يرى أن التعلق إنما يكون حال المباشرة كما تقدّم ولو في صورة الإكراه لمعنى يخص ذلك، ويؤيد ذلك أن الشارح إنما هو ناقل لما ذكره من أن الأول للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور أن ليس ذلك من تصرفه فيلزم أن المعتزلة أو بعضهم على أن التكليف إنما يوجد حال المباشرة ولو في صورة الإكراه لمعنى يخصها وإن اشتهر عنهم القول بانقطاع التكليف حال المباشرة، وعلى تقدير أن يثبت أن أحداً منهم لا يقول بذلك مطلقاً فالاعتراض إنما يلزمهم دون الشارح لأن هذا تعليلهم وحظ الشارح ليس إلا مجرد نقله. وأما خروجه عن قول الأشاعرة؛ فإن أراد الأشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لا جميعهم لما سيعلم فلا محذور في ذلك، وإن أراد جميع الأشاعرة فممنوع لما سيعلم مما سيأتي أن جمعاً من الأشاعرة على ذلك التحقيق والموقع للشيخ في هذه الدعوى إيهام الكلام الواقع هنا أن المراد جميع الأشاعرة وعدم مراجعة ما سيأتي المعلوم منه أن من الأشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب لحمل الأشاعرة هنا على جمهورهم.

قوله: (فليتأمل): يحتمل أنه إشارة إلى ما تبين من الإشكالات وأجوبتها المتكلفة، ويحتمل أنه إشارة إلى معنى آخر أراده خفي علينا.

قوله: (ويتعلق الأمر بالمعدوم): فيه أمور: الأول قال شيخنا العلامة: سيأتي أن الأمر هو الإيجاب والندب وهما نوعان من الحكم الذي هو الخطاب المتعلق تعلقاً معنوياً وتنجيزياً معاً، فلا يمكن تعلق الأمر من حيث هو أمر بالمعدوم وإن أمكن أن يتعلق به ذات الخطاب اهـ. وأقول: الأمر هنا هو الأمر المعنوي الآتي في قول المصنف، وقيل لا يتنوع أي الكلام في الأزل إلى أمر

....

وغيره أي والأصح أنه يتنوع لا الأمر التنجيزي الذي هو قسم من الحكم المتعارف، وقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله «وسيأتي تنوع الكلام في الأزل الخ» فالاعتراض بعد ذلك عجيب على أن الحكم أيضاً يكون معنوياً كما يكون تنجيزياً، ولهذا قال المصنف في شرح المختصر مسألة كلامية في الحكم على المعدوم ثم قال: ولا أقول أمر المعدوم كما قال المصنف يعني ابن الحاجب إذ لا يلزم من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمراً أو نهياً، فمنا من قال بالحكم على المعدوم وامتنع من تسمية الكلام في الأزل أمراً اهـ. هذا مع أنه تبع ابن الحاجب هنا في التعبير بالأمر. وبالجملة فقد استفيد من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والأمر إلى تنجيزي ومعنوي، وبهذا يسقط الإشكال رأساً ويعلم أنه لا منشأ للاقتصار على الإشكال إلا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم الامعان والمراجعة والإحاطة بأطراف كلامهم والجمع بينها.

والثاني قال الزركشي: قد تستشكل هذه المسألة مع التي قبلها من امتناع تكليف الغافل فإنه إن كان المراد أن لا يكون مأموراً في حال الغفلة ولا يكون مأموراً بعد تذكره بالأمر الموجود في حال غفلته أشكل الفرق بينه وبين المعدوم، بل الغافل أولى بالجواز لأنه إذا كان المعدوم مأموراً بعد وجوده بالأمر المتقدم على وجوده كان الغافل مأموراً بعد تذكره بالأمر الوارد قبل تذكره بطريق الأولى، وإن كان المراد أنه لا يكون مأموراً حال غفلته وإنما يكون مأموراً بعد تذكره بالأمر الوارد في حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء في أن كلاً منهما لا يكون مأموراً حالة عدمه ولا حالة غفلته، ويكون مأموراً بعد وجوده أو تذكره بالأمر الوارد في حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لإفراد كل منهما اهـ.

وأقول: لا منشأ لهذا الاستشكال إلا عدم التمييز بين المسألتين مع سهولته وذلك لأن الأمر في مسألة المعدوم هو الأمر المعنوي، وإذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالأولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لأن المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود إذا لم يتصف بشروط التكليف، وهذا بناء على ما يأتي في الأمر الثالث وإلا فلا حاجة إليه بل الكلام في صحته لأن الغافل قبل وجوده قد تعلق به الأمر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته إلا أن يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم، والمراد بالتكليف في مسألة الغافل الذي نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقاً تنجيزياً فهما مسألتان لا تشكل ولا تشتبه إحداهما بالأخرى. ثم رأيت القرافي ذكر هذا الإشكال وأجاب عنه فقال: سؤال. قال النقشواني: تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم، فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم الغافل؟ جوابه أن المعدوم قلنا يكلف بمعنى أنه تعلق به الخطاب في الأزل على تقدير وجوده وتبعث إليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى، ومرادنا هنا أن الغافل لا يخاطب في زمن غفلته أي لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة

مأموراً بذلك الأمر النفسي الأزلي لا تعلقاً تنجيزياً بأن يكون حالة عدمه مأموراً (خلافاً

موجباً للمؤاخذة كغير الغافل وما وزانه إلا تكليف المعدوم حالة العدم ويكون الترك حالة العدم موجباً للعقوبة وهذا لم يقل به أحد اهـ. ورأيت الأصفهاني في شرح المحصول أطال الكلام هنا جداً.

والثالث: أن المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة والمعدوم حكماً بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار إليه الشارح. كذا قال بعض مشايخنا. وأقول: لا حاجة لهذا التعميم بل في صحته نظر، لأن من وجد ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الأمر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه، وقوله «كما أشار إليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى أنه إذا وجد بشروط التكليف الخ» وفي كون هذا إشارة إلى ما ذكره نظر فإن قوله «بشروط التكليف» إنما هو تقييد لمحل التعلق التنجيزي ولا دلالة فيه على ما ادّعاه فليتأمل.

قوله: (بشروط التكليف): قال شيخنا العلامة: منها البعثة فلا حاجة إلى زيادة بعد البعثة كما مر لكن يجب كون الباء في «بشروط» للمعية لا للملابسة اهـ. وأقول: إن كان وجه وجوب ما ذكر أنه لا يصدق الوجود إلا على ابتدائه فلا يصدق الوجود ملتبساً بها للزوم تقدّم الوجود عليها ففيه نظر لأنه أيضاً على هذا لا يصدق الوجود مصاحباً لها للزوم تقدّمه عليها. فإن قلت: على تقدير كون الوجه ما ذكر لم يجعل الظرف من قبيل الحال المقدرة، وحينئذ تمكن الملابسة قلت: لأنه يلزم عدم توقف كونه مأموراً على وجود شروط التكليف بل يكون مأموراً قبل وجودها اكتفاء بتقدير وجودها والالتباس بها ويجري ذلك في المعية له أيضاً وإن كان وجه الوجوب أن المطلوب وهو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وإن ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون الملابسة فهو ممنوع. وبالجملة فدعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح حملها على كل من الملابسة والمعية مع حمل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتأمل.

قوله: (يكون مأموراً بذلك) قال شيخنا العلامة: توقف كونه مأموراً أي متعلق الأمر على وجوده بصفات التكليف يقتضي انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب من إثباته قبل فتأمله. وتسمية هذا التعلق بالعقلي كما في العضد لكونه ثابتاً بالدليل العقلي المبين في محله أنسب منها بالمعنوي. واعلم أنّ هذا المبحث بل وكثيراً من المباحث إنما ثبت على وجه يصح إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافياً في تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر بما قاله العضد وبقيته، بل أريد به التعلق العقلي وهو أنّ المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اهـ. وأقول: أما قوله «يقتضي انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب الخ» فهو تخليط واشتباه عجيب إذ من الظاهر المكشوف أنّ المراد أن المتوقف على وجوده بشروط التكليف هو تعلق الأمر التنجيزي، فقوله «يكون مأموراً» أي متعلقاً به الأمر على سبيل التنجيز

للمعتزلة) في نفيهم التعلّق المعنوي أيضاً لنفيهم الكلام النفسي والنهي وغيره كالأمر

وأن الذي أريد إثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوي الذي حاصله تعليق التعلق التنجيزي على الوجود المذكور، فالتعلق المعنوي هو تعليق التعلق التنجيزي على ذلك الوجود، فالمتوقف على الوجود المذكور المنتفي قبله هو التعلق التنجيزي، والمطلوب إثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوي وهذا مما لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو في غاية الظهور بأدنى تأمل، فالعجب من الشيخ حيث خفي عليه ذلك مع ظهوره، وكيف توهم أن المراد بالمأمور في قوله «يكون مأموراً ما يكون متعلق الأمر» التعلق المعنوي حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتأمله مع غلطه المحض فيه فتأمل ولا تغفل. وأما قوله «وتسمية هذا التعلق بالعقلي الخ» فجوابه أن وجه إيثار التسمية بالمعنوي الاحتراز عن إيهام حكم العقل وإفادة هذه التسمية لئلا يتوهم انتفاؤها من تعبير العضد. وأما قوله: «إنما ثبت على وجه يصح» إذا اعتبر التعلق المعنوي وحده كافياً في تحقق مفهوم الحكم فهو مما يتعجب منه إذ لا إشكال بوجه في نحو هذا المبحث لمن عرف أنّ الكلام هنا في تعلق الأمر لا الحكم وأن تعلق الأمر قسمان: معنوي والكلام هنا فيه أي في نفسه لا في اعتباره في مفهوم الحكم، وتنجيزي وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضاً قسمان: معنوي وتنجيزي كما سبق بيان ذلك كله وأن التعلق المعنوي غير الحكم التنجيزي الذي هو مراد الشيخ هنا بالحكم، فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوي حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ؟ فصحة هذا المبحث ونحوه من أجل الواضحات بعد معرفة هذه المعاني المقرّرة وتمييز بعض المباحث عن بعض فعليك بالتأمل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتمييز بعض المباحث عن بعض فكثيراً ما يقع الخلل من إهمال ذلك.

قوله: **(بأن يكون حالة عدمه)**: أقول: ينبغي هنا إرادة عدمه ولو حكماً بأن يوجد هو ولا يوجد شروط التكليف بخلافه في قوله السابق بالمعدوم كما تقدّم الكلام فيه. وقوله «مأموراً» أي متعلق الأمر تعلقاً تنجيزياً.

قوله: **(لنفيهم الكلام النفسي)**: أقول: لباحث أن يقول هذا النفي لا يقتضي ذلك النفي لما سيأتي أنّ الأمر عندهم بمعنى الإرادة فهلا أثبتوا تعلقاً معنوياً بمعنى إرادة الفعل منه إذا وجد بشروط التكليف.

قوله: **(والنهي وغيره)**: أقول: النهي يشمل غير الجازم أيضاً فينحصر قوله «وغيره» في الإباحة وقوله «كالأمر» أي فيتعلقان بالمعدوم تعلقاً معنوياً خلافاً للمعتزلة، وقوله «وسيأتي» أي فتسمية المصنف له أمراً بحسب الأزل صحيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهي والإباحة تعلقاً معنوياً إذ لا يتأتى التنوّع إلا باعتبار التعلق فيكون في هذا إشارة إلى الاعتذار عن المصنف في ترك تعلق النهي وغيره بأنه مفهوم مما سيأتي، ولا يرد حينئذ أن تعلق الأمر أيضاً مفهوم مما سيأتي فلا حاجة إلى ذكره لأنّ وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك.

وسيأتي تنوع الكلام في الأزل على الأصح إلى الأمر وغيره (فإن اقتضى الخطاب) أي طلب

قوله: (فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازماً الخ): فيه أمران: الأوّل أنه اعترضه الكوراني فقال فيه نظر من وجوه: الأوّل أنه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أنّ الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له. الثاني أنه جعل الترك في الحرام متعلق الاقتضاء وهو أمر عدمي غير مقدور إلا أن يحمل على الكف. الثالث أنه جعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم وليس كذلك. قال الغزالي في المستصفى في تقسيم الحكم على الأقسام الخمسة الأولية المشهورة: وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان أحدها المحرم فكثيراً ما يقول الشافعي أكره الشيء الفلاني وهو لا يريد إلا الحرمة. والثاني ما نهى عنه تنزيهاً وهو الذي أشعر بأنّ تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب. والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الضحى. ثم ذكر قسماً آخر مردوداً ليس المقصود إيراد ذلك بكماله بل ما يفيد المقصود فقد صرّح بأن تلك الأقسام ليست أولية بل هي أقسام المكروه الذي هو أحد الأقسام الخمسة مع أنّ العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح على أنّ أحدهما بنهي مخصوص والآخر بنهي غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع أنه يقتضي تكثير الأقسام واختراع اصطلاح جديد، ولا يرتضي فاضل ارتكاب شيء من هذه المحذورات.

قال المولى المحقق عضد الملة والدين: المكروه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدّم، أحدهما الحرام كثيراً ما يقول الشافعي أنا أكره هذا. ثانيهما ترك الأولى يقال ترك صلاة الضحى مكروه لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها حط رتبة مع أنا لا نسلم أن مثل صلاة الضحى تركه ثبت بنهي غير مخصوص إذ لم يرد نهي عن تركها لا مخصوص ولا عام، وما ذكر بعض الشراح من أن النهي مستفاد من الأمر بفعلها مردود إذ الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضدّه على ما ذهب إليه المحققون، ولئن سلم ذلك فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام اهـ. وأقول: جميع ما ذكره مما لا يخفى فساده على عاقل ولا يرضى بنسبته إليه فاضل، ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاغترار به لكان الإعراض عنه رأساً أولى. أما الوجه الأول ففي غاية القباحة إذ جعل تلك الأقسام للخطاب مما لا يمنع منه عقل ولا نقل، وأي محذور في جعلها للخطاب وكونه جنساً للحكم غير مانع من ذلك قطعاً، فهذا الوجه مجرّد دعوى فلا التفات إليه. وأما قوله «فالعدول عن الحكم لا وجه له» فجوابه المنع بل له وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساماً للخطاب ردّ لما يتوهم من جعل بعضهم إياها أقساماً للحكم. وأما الوجه الثاني فجوابه أن المسألة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع في كلام الأئمة، وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله «مسألة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به في النهي الكف الخ» فالمصنف تبع القوم هنا في التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده، ومنه يعلم المراد مما هنا ومثل ذلك مما لا إشكال عليه بوجه

....

ولا يمتري في حسنه وقباحة الوجه المعارض له عاقل. وأما الوجه الثالث فجوابه:

أما أولاً فزعمه أن المصنف جعل خلاف الأولى من الأقسام الأولية للحكم فرية بلا مرية لأنه ليس في كلام المصنف تعرض لكون الأقسام التي ذكرها أولية أو ثانوية، بل عبارته محتملة لكونها أولية ولكونها أو بعضها ثانوية بناء على أنه أراد بيان الأقسام في الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك إذ لا فائدة هنا للأصولي في تمييز الأولى منها من غيره على أن المصنّف لم يجعلها أقساماً للحكم بل للخطاب.

وأما ثانياً فما المانع من أن تعتبر أقساماً أولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء إلى الخطاب المقتضي للترك جازماً والخطاب المقتضي له غير جازم بنهي مخصوص والخطاب المقتضي له غير جازم بنهي غير مخصوص لا إلى الخطاب المقتضي للترك، ثم يقسم هذا الخطاب إلى ثلاثة. فلو أراد المصنف أنها أقسام أولية لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل.

وأما ثالثاً فلا يخفى أنه لا مزية لخلاف الأولى على التحريم والكراهة لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقتضي للترك، فإن سلم أن التحريم والكراهة من الأقسام الأولية كما صرّح به في الوجه الثالث في حكايته عن الغزالي بقوله على الأقسام الخمسة الأولية المشهورة ا هـ. لزمه تسليم أن خلاف الأولى كذلك إذ لا فرق، وإن لم يسلم أنهما منها فلا وجه لتخصيص اعتراضه بخلاف الأولى، وحينئذ يرد عليه أن ظاهر كلام الأصحاب أنهما من الأقسام الأولية وأنه نفسه صرّح بذلك كما ذكر آنفاً.

وأما رابعاً فالخطاب المقتضي للترك نظير الخطاب المقتضي للفعل، فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء إلى الإيجاب والندب مع إمكان التقسيم ابتداء إلى الخطاب المقتضي للفعل، ثم تقسيم هذا الخطاب إلى الإيجاب والندب فليقسموهما ابتداء إلى التحريم والكراهة وخلاف الأولى، وإن أمكن التقسيم ابتداء إلى الخطاب المقتضي للترك ثم تقسيم هذا الخطاب إلى التحريم والكراهة وخلاف الأولى. فإن سلم أن الإيجاب والندب من الأقسام الأولية لزمه تسليم أن التحريم والكراهة وخلاف الأولى كذلك، وقد بينا أنه صرّح بأن الأقسام الخمسة وهي ما عدا خلاف الأولى أقسام أولية فيلزمه الإعتراف بأولية خلاف الأولى أيضاً كما هو ظاهر، وإن لم يسلم أن الإيجاب والندب من الأقسام الأولية فلا معنى لتخصيص خلاف الأولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض إذ الاعتراض على هذا التقدير متوجه على جميع الأقسام المذكورة ومتوجه على جميع الأصحاب، وحينئذ يجاب بعد كون هذا مناقضاً لما صرّح به، إما بأن الأصحاب لا يسلمون أن هذه الأقسام غير أولية، وإما بأن الغرض بيان مطلق الأقسام من غير تخصيص بالأولية ولا تمييز الأولية عن غيرها لعدم تعلق الغرض بذلك، بل وعدم فائدة هنا لذلك، وبما تقرّر يظهر كل الظهور وفساد هذا الاعتراض فساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف

....

الأولى وأنه لا منشأ لذلك إلا الغفلة وعدم إحسان التأمل فتأمل ولا تغفل.

وأما خامساً فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالي إذ لو صح استدلاله به على أن خلاف الأولى من الأقسام الثانوية أيضاً لزم أن يستدل به على أن كلاً من الحرام والمنهي تنزيهاً من الأقسام الثانوية لأنه جعل الجميع من أقسام المكروه، وذلك يناقض ما صرّح به في الحرام والمكروه أنهما من الأقسام الأولية كما تقدّم، بل وما درج عليه الأصحاب كما هو ظاهر، ولعل الغزالي لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساماً ثانوية بل مجرّد بيان ما يطلق عليه لفظ المكروه وذلك لا ينافي أنها من أقسام الخطاب والحكم الأولية أو لم يقصد بأصل التقسيم خصوص أولية أو ثانوية بل مطلق الأقسام كما يدل على ذلك صنيعه فإنه أفرد الحرام وعده على طريق الأقسام الأولية، ثم بين اندراجه في المكروه فإنه عبر بقوله مسئلة التمهيد أن أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة: الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه. ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يراد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك. فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر، فإما أن يقترن به الإشعار بعقاب على الترك فيكون واجباً، أو لا يقترن فيكون ندباً. والذي ورد باقتضاء الترك فإن أشعر بالعقاب على الفعل فحظر وإلا فكراهة. فإما حد الواجب إلى أن قال: وأما المكروه فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معان أحدها المحظور الخ. فانظر كيف أفرد المحظور وذلك يدل على أوليته ثم أدرجه في المكروه وذلك يدل على ثانويته، وكيف أفرد ما عدا المباح وهي أربعة أقسام وذلك يدل على أوليتها. ثم في توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب في قسم واحد وهو ما ورد باقتضاء الفعل، ثم قسم ذلك إلى واجب ومندوب وجمع الحظر والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك، ثم قسمه إلى حظر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الأقسام الأربعة، فالاستدلال بإدراج خلاف الأولى على ثانويته ليس بأولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما أن الاستدلال بافراد الأقسام الأربعة على أوليتها يعارضه ما دل عليه تقرير وجه القسمة من ثانويتها، فتعين احتمال كلامه وعدم صراحته بأولية أو ثانوية لشيء من هذه الأقسام، فدعوى الكوراني أنه صرّح بأن تلك الأقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانوية خلاف الأولى دون غيره استدلال فاسد.

والحاصل أنه إن ادّعى ثانوية خلاف الأولى وحده فلا يخفى فساده مع جريان الاستدلال في الحرام والمكروه أيضاً، وإن ادّعى ثانوية الحرام والمكروه أيضاً نافى تصريحه المذكور ولزمه دعوى الثانوية في الواجب والمندوب أيضاً أخذاً من تقرير وجه القسمة فليتأمل. وأما قوله «مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح الخ» فإما أن يريد به العدول عن جعل الغزالي الأقسام خمسة بإسقاط خلاف الأولى منها إلى جعلها أكثر بإدخال خلاف الأولى فيها، وإما أن يريد به العدول عن جعل خلاف الأولى من الأقسام الثانوية إلى جعله من الأقسام الأولية فإن أراد الأول فإما أن يريد به أنه كان ينبغي جعل الأقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل

....

الغزالي، وإما أن يريد به أنه كان ينبغي الاقتصار على جعل الأقسام خمسة وعدم التعرّض لشيء آخر. فعلى تقدير الأول يجاب عنه بأن جعله من المحذور في عدول المصنف أنه أوجب عليه أن يصطلح على ما ذكر ليتميز أحد القسمين عن الآخر إنما يصح بعد التنزل إلى أن ذلك محذور لو اختص بالمصنف وليس كذلك قطعاً، فإن الغزالي أيضاً لا بدّ له من تمييز أحد القسمين عن الآخر وإلا فلا فائدة في جعلهما قسمين ولا طريق له إلى التمييز إلا بما ذكره المصنف بدليل أن إمامه الذي لا يكاد يخرج عنه في شيء قد فرق بينهما بذلك كما نقله الشارح المحقق عن نهايته، بل هو أعني الغزالي صرح بالتمييز بينهما بذلك وأنه جعلهما من أقسام المكروه حيث قال في المستصفى: الثاني ـ أي من معاني ـ المكروه ما نهى عنه نهي تنزيه إلى أن قال: الثالث ترك ما هو الأولى وإن لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلاً لا لنهي ورد عنه لكن لكثرة فضله وثوابه ا هـ. فقوله «ما نهى عنه نهي تنزيه» ضبط للمراد بالمكروه المقابل لخلاف الأولى عند المصنف بما ورد فيه نهي وهو المراد بالنهي المخصوص فإنه احتراز عما إذا لم يرد نهي لكنه استفيد من طلبه. وقوله «لا لنهي ورد عنه الخ» ضبط لخلاف الأولى بما لم يرد فيه نهي لكنه استفيد من طلبه ولهذا لم يقتصر على قوله «لا لنهي» بل وصفه بقوله «ورد عنه» أي بالقصد والتصريح احترازاً عن النهي المستفاد من طلبه فإنه لازم بناء على أن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه فتأمله. وأعجب من الكوراني حيث لم يتنبه له.

وأما قوله «من غير فائدة للعدول» فجوابه أنه يكفي في فائدة العدول الاختصار المطلوب فإنه اختصر التقسيمين إلى تقسيم واحد بلفظ أخصر جامع لما في التقسيمين من الأقسام، وأما قوله «مع أنه يقتضي تكثير الأقسام» فجوابه أما أولاً فتكثير الأقسام إنما يحترز عنه إذا استغني عنه، أما إذا لم يستغن عنه فلا بدّ من استيفائها كما هنا فإن تلك الأقسام التي ذكرها المصنف متخالفة الأحكام فلا بدّ من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها ويتميز بعضها عن بعض، ولو صح ما توهمه من إطلاق محذورية التكثير لو رد على الغزالي وغيره أن جعل أقسام التقسيم الأول خمسة فيه تكثير للأقسام إذ يمكن جعلها ثلاثة، المباح والمطلوب الفعل الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه. وأما ثانياً فتكثير الأقسام إنما يرد على عدول المصنف لو سلم منه الغزالي وليس كذلك فإنه ذكر جميع الأقسام التي ذكرها المصنف. غاية الأمر أنه ذكرها في تقسيمين والمصنف ذكرها في تقسيم واحد اختصاراً كما تقدم. وأما قوله «واختراع اصطلاح جديد» فجوابه؛ أما أولاً فلا محذور فيه مع نص المحققين على أنه لا حجر في الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء، وأما ثانياً فإن أراد أنه اختراع اصطلاح بالنسبة للأصوليين فمجرد هذا لا محذور فيه غير أن نسبة المصنف إلى الاختراع نسبة باطلة لأنه مسبوق بذلك من الأئمة كما سيظهر، وإن أراد أنه اختراع اصطلاح مطلقاً فهو غير صحيح لأن هذا اصطلاح متأخري الفقهاء ومنهم إمام الحرمين في نهايته كما بينه الشارح المحقق، ولو لم

....

يكن للمصنف سند إلا هذا الإمام لكان فيه نهاية الكفاية. وأما قوله «لا يرتضي فاضل الخ» فقد علم بطلانه مما بيناه من أنّ تلك الأمور ليست محذورات. وأما قوله «مع أنا لا نسلم أن مثل صلاة الضحى الخ» فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على أنه لا يخفى فساد تعبيره بقوله «تركه ثبت بنهي غير مخصوص» إذ ليس النزاع في ثبوت تركه بل في النهي عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم وجود نهي غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى. وأما ما قاله الشارح المحقق حيث قال: وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجزاف الواضح لأن الصحيح عند المصنف وغيره تبعاً لإمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري وغيره كما سيأتي في المتن أن الأمر بالشيء نهي عن ضدّه، وكلامه هنا كالشارح المحقق مبني على ذلك فالردّ على ذلك بمجرّد النقل عن المحققين بعد تسليم أنه قول جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان إذ لا يصح ردّ قول بمجردّ قول آخر مخالف له إذ قول العالم بمجردّه لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر.

وأما قوله «فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام» فهو أدل دليل على أنه بمعزل بعيد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها، وذلك لأن الأمر بالشيء يثبت تارة بالتصريح به، وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب في الفعل وتعليق الثواب عليه إلى غير ذلك، وقد أكثر الأئمة من الاستدلال بالترغيب في الفعل أو ترتيب الثواب عليه على أنه مسنون ولولا دلالة ذلك على الأمر به ما وضح ذلك الاستدلال، وقد كثر عن الشارع الترغيب في الصوم حتى وضع الأئمة فيه مؤلفات. ومما ورد فيه خبر الشيخين وغيرهما أن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال «إن في الجنة باباً يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال: أين الصائمون؟ فيقومون فيدخلون فإذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد» وخبر البخاري وغيره «كل عمل ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلى ما شاء اللّه قال اللّه عز وجل: إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به» الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر«الاعمال عند اللّه سبعة» إلى أن قال «والصيام للّه لا يعلم ثواب عامله إلا اللّه الحكيم» وأخرج البيهقي عن علي كرم اللّه وجهه أنه صلى اللّه عليه وسلم قال «إن اللّه أوحى إلى نبي من بني اسرائيل أن أخبر قومك أنه ليس عبد يصوم يوماً ابتغاء وجهي إلا صححت جسمه وأعظمت أجره» وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد أنه صلى اللّه عليه وسلم قال «من صام يوماً في سبيل اللّه بعد اللّه وجهه عن النار سبعين خريفاً» وأخرج جمع منهم أحمد والترمذي عن أبي هريرة «من صام يوماً في سبيل اللّه زحزح اللّه وجهه عن النار بذلك اليوم سبعين خريفاً» وأخرج الديلمي عن أنس رضي اللّه عنه أنه صلى اللّه عليه وسلم قال «الصائم في عبادة اللّه وإن كان نائماً على فراشه» وأخرج النسائي عن أبي أمامة قال: أتيت النبي صلى اللّه عليه وسلم فقلت: يا رسول

كلام الله النفسي **(الفعل)** من المكلف لشيء **(اقتضاء جازماً)** بأن لم يجوز تركه **(فإيجاب)**

الله مرني بأمر آخذه عنك. قال: عليك بالصوم فإنه لا عدل له.

فهذه الأخبار ونحوها متضمنة قطعاً للأمر بالصوم بل خبر أبي أمامة فيه الأمر به صريحاً وقد تقرّر في الشرع أن أمر الواحد لا يختص به إلا بدليل وذلك شامل قطعاً لأمر المسافر به غير أنه أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر.

وأما الضحى فقد كثر ما يدل على طلبها بخصوصها فمنه فعله صلى الله عليه وسلم لأنه متضمن للأمر بها لثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقرّر في محله، ومنه خبر أبي هريرة «أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم بثلاث: صيام ثلاثة أيام من كل شهر وركعتي الضحى وأن أوتر قبل أن أنام» وخبر مسلم «يصبح على كل سلامي من أحدكم صدقة ويجزىء من ذلك ركعتان يصليهما من الضحى» وخبر مسلم عن عائشة: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى أربعاً ويزيد ما شاء. وخبر أحمد باسناد صحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال«يقول الله تعالى ابن آدم صل لي أربع ركعات من أول نهارك أكفك آخره» وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم «لا يحافظ على صلاة الضحى إلا أوّاب وهي صلاة الأوّابين» وروى أبو داوود «من خرج من بيته متطهراً إلى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج، ومن خرج من المسجد ليصلي الضحى لا ينصبه أي يتعبه إلا إياه فأجره كأجر المعتمر». وإذا علمت ذلك علمت أن قوله«لا نسلم» ورود أمر من الشارع لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام لا منشأ له إلا الجهل بالشرع والجراءة على التكلم فيه بلا علم فإنا لله وإنا إليه راجعون.

والأمر الثاني ما قاله الكمال من أن اسناد الاقتضاء فيه إلى الخطاب النفسي مجاز. قال: إذ لا يخفى أن كلاً من الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسي لا أمر يترتب على الخطاب النفسي مغاير له ا هـ. وكتب حاشية على هذا نصها: والحاصل أنه جعل للاقتضاء اقتضاء أسنده إليه كما في قولهم «جدّ جدّه» حيث جعلوا للجدّ جدّاً أسندوه إليه ا هـ. أقول: وكان حاصل معنى العبارة على هذا، فإن كان الخطاب اقتضاء للفعل ويبقى أنه لزم وقوع المجاز في التعريف بلا قرينة واضحة. ويجاب بأن التعاريف الضمنية لا يضايق فيها أو بدعوى شهرة هذا المجاز. والثالث أنه ينبغي أن يراد بالفعل أعم من المشهور ليعم نحو القول والنية أيضاً.

قوله: **(من المكلف لشيء)**: هذان الظرفان يتعلقان بالفعل. قال شيخنا العلامة: لكن قوله «لشيء» ظاهره أنّ المكلف به هو الفعل الذي هو الإيجاد مع أنّ المكلف إنما به هو الأثر الحاصل من الفعل الذي هو الإيجاد، والحاصل أنّ المكلف به هو الحاصل بالمصدر لا معنى المصدر الذي هو الإيجاد لأنه أمر اعتباري وكان إبقاء المتن على ظاهره في الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر، وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف الفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف فتصح المقابلة بينه وبين الفعل الذي هو الأثر ا هـ. وأقول: جواب ذلك أنّ عبارة الشارح لا

أي فهذا الخطاب يسمى إيجاباً (أو) اقتضاء (غير جازم) بأن جوّز تركه (فندب أو)

تنافي أنّ المكلف به الأثر ولا ينافي ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذي هو إيجاد الأثر لتوسطه في تحصيل ذلك الأثر فإنّ معنى وجوب الأثر وجوب الاتيان به أي إدخاله في الوجود، ولا شك أن مقابلة الفعل بالترك قرينة على إرادة فعل الشيء دون نفس الشيء وإرادة الكف بالترك لا تنافي ذلك فتأمله.

قوله: (أي فهذا الخطاب يسمى إيجاباً): أقول: فالإيجاب عبارة عن الكلام النفسي وكذا الوجوب فهما واحد بالذات قال العضد: وههنا نكتة وهي أن الحكم كما علمت نفس خطاب اللّه تعالى فالإيجاب هو نفس قوله افعل وليس منه للفعل صفة حقيقية فإن القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى الحاكم سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل سمي وجوباً وهما متحدان بالذات تختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرّة والإيجاب والتحريم أخرى، وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف ا هـ. قال المولى سعد الدين: وحينئذٍ يندفع ما يقال إن الحكم هو الأثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وإن جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامح، وإنه كان ينبغي للمصنف أن يذكر في مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب. فإن قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم ودليله لأنه نفس قوله افعل قلنا: الحكم هو القول النفسي على ما يناسب معناه المصدري والدليل هو القول اللفظي المناسب لمعنى المفعول ا هـ.

قوله: (أو اقتضى الترك): اعترضه شيخنا العلامة فقال: يرد عليه كف عن كذا ونحوه طرداً أو على قسم الايجاب عكساً لأن المعتبر فيه الفعل العرفي ا هـ. وأقول: هذه العبارة للقوم وهذا الإيراد مع جوابه في كلامهم فتخصيص جمع الجوامع بالإيراد مع إسقاط الجواب مما يتعجب منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ، إما أنه لم يطلع على كلامهم وظهر له الإيراد ولم يظهر له الجواب، وإما أنه اطلع على الإيراد في كلامهم ولم يطلع على الجواب وإن كان عقب الإيراد وإما اطلاعه عليهما ثم تعمد إسقاط الجواب أو نسيانه فبعيد. قال العضد بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بنحو تقسيم المصنف: واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف في قوله «كف نفسك» فعلى حدّ الوجوب عكساً وعلى حدّ التحريم طرداً. والتحقيق أنه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بدّ عن اعتبار الإضافة فيهما بأن يقال: الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ، ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله «غير كف» محتاجاً إليه ا هـ. قال السيد: قوله «واعلم بعد هذا كله» إشارة إلى أنّ المصنف - يعني ابن الحاجب - وإن بالغ في المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها لم تخل عن خلل، فإنّ وجوب الكف مستفاد من قوله «كف» يخرج عن حدّ الوجوب فيبطل عكسه ويدخل في حدّ التحريم فيبطل طرده، وكذا ينتقض حدّ الندب والكراهة عكساً وطرداً بالندب المستفاد من «كف» إذا استعمل

اقتضى (الترك) لشيء اقتضاء (جازماً) بأن لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاء (غير جازم بنهي مخصوص) بالشيء كالنهي في حديث الصحيحين «إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين» وفي حديث ابن ماجه وغيره «لا تصلوا في اعطان الإبل فإنها خلقت من الشياطين»[(١)] (فكراهة) أي فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه إجماعاً أو قياساً لأنه في الحقيقة مستند الإجماع أو دليل

فيه ولما كان الحال في «كف» ملتبساً لاحتماله الإيجاب والتحريم حقيقة فإن «كف» إيجاب بالنظر إلى الكف وتحريم للفعل الذي نسب إليه الكف فهما أي الإيجاب والتحريم المستفاد أن من كف ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا بدّ في التمييز بينهما من اعتبار الإضافة فيهما بأن يقال: الطلب إما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم إلى الوجوب والندب، أو يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم إلى التحريم والكراهة، وعلى هذا فقد امتازت الأقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام المنصف على اعتبار الإضافة لزم أن يكون قوله «غير كف» في حدي الوجوب والندب مستدركاً ا هـ. فأنت ترى هذين الإمامين العلامتين مصرحين بالإيراد الذي أورده شيخنا ثم بجوابه، وأنه يمكن جريان ذلك الجواب في كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك قوله «غير كف» في حدي الوجوب والندب، ولا شك أن المصنف لم يذكر هنا قوله«غير كف» فيكون ذلك الجواب جارياً في كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الإمامين كما رأيت. وقد بان لك من هذا أنّ الفعل هنا متناول للكف خلاف قول شيخنا لأنّ المعتبر فيه الفعل العرفي وأن المصنف ترك هذا القيد الذي ذكره ابن الحاجب لهذه الدقيقة وهي السلامة من لزوم الاستدراك ثم قال السيد: ومنهم من اعترض على حدّ الوجوب بأنه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجباً لأن «صوموا» طلب لفعل هو كف، وأجاب بأنه يمكن أن يمنع كونه كفاً لأن جزأه أعني النية غير كف ا هـ. أي مع أنه يجري فيه الجواب السابق أيضاً والله أعلم.

قوله: (ولا يخرج عن المخصوص): جواب سؤال مقدّر تقديره أنّ الكراهة المتحققة حيث كان دليل المكروه إجماعاً أو قياساً لا يصدق عليها الحدّ المستفاد من التقسيم لأنه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهي مخصوص، وكلّ من الإجماع والقياس ليس نهياً. فقوله: «عن المخصوص» أي عن النهي المخصوص فليس منشأ السؤال مجرّد أن كلاً منهما ليس مخصوصاً وإلا فالإجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص، ويحتمل أن منشأ السؤال مجرّد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتأمل.

قوله: (إجماعاً أو قياساً): قال شيخ الإسلام: تمييز لدليل المكروه العائد إليه الضمير في

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ١٤٢. النسائي في كتاب المساجد باب ٤١. ابن ماجه في كتاب المساجد باب ١٢. أحمد في مسنده (٤٠٤/٣).

المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشيء وهو النهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها فإن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه (فخلاف الأولى) أي فالخطاب المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الأولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلاً

«لأنه» اهـ. والظاهر جواز الحالية من دليل أيضاً لا المنقول لأجله من المكروه. قوله: (وذلك من المخصوص) أقول: فيه بحث إذ اللازم للإجماع مطلق المستند، إما كونه نهياً مخصوصاً فمن أين؟ بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص. فإن قيل: الإجماع على الكراهة لا يكون إلا للمستند المخصوص قلنا: هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصاً وتخصيص الكراهة بما كان بنهي مخصوص اصطلاح حادث متأخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الإجماع. وقد يجاب عن هذا بأنّ حدوثه لا ينافي اعتبار المخصوصية في الكراهة بناء على أنّ الاصطلاح القديم يعتبر المخصوصية في الكراهة الشديدة التي قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتأمل. قوله: (وهو النهي عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها) أي اللفظية جعل المستفاد منه أوامر متعدّدة والمستفاد شيئاً واحداً عاماً تفسير الغير المخصوص على وفق ما يأتي له في قوله الآتي أي العام نظراً إلى جميع الأوامر.

قوله: (كما يسمى متعلقه بذلك): اعترضه شيخنا العلامة فقال: لا شك أن الخطاب المذكور متعلق بترك الشيء والمسمى بذلك الشيء لا الترك الذي هو متعلق الخطاب اهـ. فإن ذلك الترك ليس خلاف الأولى بل هو الأولى كما صرّح به الشيخ في تدريسه. وأقول: كما أن الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه أيضاً لأنه متعلق الترك الذي هو متعلقه، ومتعلق المتعلق متعلق، فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق، وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة. غاية الأمر أنه يحتاج لقرينة على إرادته لتبادر المتعلق بلا واسطة أو احتماله والقرينة موجودة وهي قول الشارح «فعلاً كان كفطر مسافر الخ». فتمثيله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على أنه المراد بالمتعلق، وحاصل ذلك أنه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا إشكال عليه. ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وأنه قال في درسه: إن الشارح أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وأنه لا يصح كلامه إلا بهذا التأويل، وأن تمثيله يشعر بإرادته. فإن قلت قد اشتهر أن المثال لا يخصص فالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع إرادة نفس المتعلق أيضاً قلت: الاقتصار في التمثيل على متعلق المتعلق وإن لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفاً. واعلم أن الترك في قوله «أو تركاً» الممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالأمر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها، والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها، فالترك الأوّل هو المتعلق بلا واسطة، والثاني هو المتعلق بالواسطة، وقد علم أن المتعلق بلا واسطة لا يكون إلا تركاً وأن المتعلق بواسطة قد يكون تركاً كما في ترك الضحى قد يكون فعلاً كما في فطر المسافر فتأمله.

كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتي، أو تركاً كترك صلاة الضحى. والفرق بين قسمي المخصوص وغيره أن الطلب في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص، فالاختلاف في شيء أمكروه هو أم خلاف الأولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الأولى. وقيل مكروه لحديث أبي داود وغيره أنه صلى اللّه عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة، وأجيب بضعفه عند أهل الحديث. وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصوليين أخذاً من متأخري الفقهاء حيث

قوله: (المدلول عليه بغير المخصوص): أقول: قد يستشكل ذلك لاقتضائه أن لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الأولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعاً إذ ليس فيه إلا صيغة الأمر الدالة على طلب الفعل اللهم إلا أن يدعي أن فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل. قوله: (والفرق) قال شيخنا العلامة: بمعنى الفارق أو على ظاهره. وقوله «أنه» على حذف حرف الجر وهو الباء. قوله: (قسمي المخصوص وغيره): قال شيخنا الشهاب: يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص، يدل على ذلك ما بعده من قوله «أن الطلب في المطلوب بالمخصوص الخ» وقوله «فالاختلاف في شيء مكروه هو الخ» فليست الإضافة بيانية وإن احتمل ذلك بتكلف، ومن الفرق بين المطلوبين بالمخصوص وغير المخصوص يعرف الفرق بين المخصوص وغير المخصوص اهـ. وأفاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله أن القسمين هما النهي المخصوص وغير المخصوص الدالان على الطلبين وحينئذ يشكل بأنه لا حاجة للفظة قسمي إلا أن يقال فائدتها الإجمال ثم التفصيل وتجعل إضافتها من إضافة الأعم. قوله: (في المطلوب) متعلق بمحذوف أي أن الطلب للترك الكائن في نهي أو ترك المطلوب تركه بالمخصوص.

قوله: (وقسم خلاف الأولى زاده المصنف على الأصوليين أخذاً من متأخري الفقهاء الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: أخذ المسمى صحيح، وأما أخذ الاسم فلا، لأن تسمية الشيء المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة ولله الأسماء الحسنى والصفات العلا اهـ. وسبقه الكمال في حاشيته إلى هذا الاعتراض، ويمكن أن يقال: إن كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبيناً على أن المراد بأخذه الاسم فهمه أنه اصطلاح لهم فلا نسلم أن المراد ذلك، وإن كان مبيناً على أن المراد بأخذه أنه اصطلح على ذلك بتوسل من كلامهم لأنهم لما أطلقوا خلاف الأولى على متعلق الطلب صح أن يبني على ذلك إطلاقه على نفس الطلب من باب إطلاق اسم المتعلق على متعلقه، وكأنه على حذف المضاف أي ذو خلاف الأولى أي الطلب المتعلق بخلاف الأولى والطالب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذي ذكره لأن عدم الاستلزام لا ينافي الصحة كما هو واضح. وأما الشناعة فقد يخفف أمرها أن الأسامي الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التي هي

قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم إمام الحرمين في النهاية بالنهي المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الأمر. وعدل المصنف إلى المخصوص وغير المخصوص أي العام نظراً إلى جميع الأوامر الندبية، وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذي

منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب.

قوله: **(من متأخري)**: هو على حذف مضاف و «حيث» ظرف لمحذوف أي من كلام متأخري الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة: وليس ظرفاً للأخذ اهـ. قوله: **(في النهاية)**: أي فرق أو مفرقاً هو إنما نقل فيها الفرق لكن لما أقره كان قائلاً به فنسب إليه فاندفع الاعتراض بأنه ما فرق بل نقل الفرق. قوله: **(المقصود وغير المقصود)** قال شيخنا الشهاب: فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فراراً مما يقتضي غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهي في ضمن الأمر اهـ. وقد يقال: لا مانع أن يراد المقصود بالقصد الأولى وغير المقصود بالقصد الأولى بل بالقصد التبعي.

قوله: **(أي العام نظراً إلى جميع الأوامر الندبية)**: قال شيخنا الشهاب: معناه أن النهي الطالب لترك شيء المستفاد من الأوامر وإن كان في نفسه خاصاً لأنه مرتبط بشيء خاص لكنه لتوقف طلبه لترك ذلك الشيء على شيء عام وهو أن الأمر بالشيء نهي عن ضده جاز أن يقال إنه عام بسبب توقفه على عام اهـ. وحاصله أن الأمر بصلاة الضحى مثلاً نهي عن تركها وهذا النهي خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهي، إنما يثبت إذا ثبت أن كل أمر بشيء نهي عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بأنه عام، ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث قال: الظاهر أنه لو وردناه عام متعلق بأشياء كثيرة كانت من المكروه لأن دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة إليه، وأن أمر الندب نهي خاص بالنسبة إلى ضده سيما إن قلنا إنه عينه كما سيجيء، فالأصوب الأحسن تعبير إمام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أي بالذات وإن كان مقصوداً بالتبع إذ لا يسوغ نفي قصد الشارع له بالكلية اهـ. وذلك لأن النهي الصريح وإن كان الناهي عاماً غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمني فإنه إنما يثبت لمتعلقه بثبوت ذلك الأمر العام وأمر الندب وإن كان نهياً خاصاً بالنسبة إلى ضده إلا أن ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الأمر العام كما تقرر. واعلم أن قضية تقرير شيخنا أن قوله «نظراً» متعلق بقوله «أي العام» ويلزم حينئذ خلو قوله «عدل» عن التعليل، وقد يستشكل حينئذ إذ مجرد الإخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره، وأن تقرير شيخ الإسلام في حاشيته صريح في أنه متعلق بقوله «عدل» وفيه تكلف من جهة أنه حينئذ علة للعدول بالنظر للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد، ويمكن أن يختار الأوّل ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهي الرد على من اعترض كلام المصنف بأن المخصوص يحترز به عما استفيد من

النهي المخصوص وغير المخصوص، وقد يقولون في الأوّل مكروه كراهة شديدة كما يقال في قسم المندوب سنة مؤكدة، وعلى هذا الذي هو مبنى الأصوليين يقال أو غير جازم فكرهة **(أو)** اقتضى الخطاب **(التخيير)** بين فعل الشيء وتركه **(فإباحة)** ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة والصواب «أو خير» كما في المنهاج عطفاً على «اقتضى» وقابل الفعل بالترك نظراً للعرف وإلا فالترك المقتضى في الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتي أنه لا تكليف إلا بفعل وأنه في النهي الكف **(وإن ورد)** الخطاب النفسي بكون الشيء **(سبباً وشرطاً ومانعاً وصحيحاً وفاسداً)** الواو للتقسيم وهي فيه أجود من «أو» كما قاله ابن

صيغة عموم من غير تنصيص على المنهي عنه بخصوصه أي فيكون المراد بغير المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع أنه لا يصح لأن ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف الأولى فأشار الشارح إلى رد ذلك بأنه ليس المراد بغير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذي قرره.

قوله: **(ذكر التخيير سهو إذ لا اقتضاء في الإباحة)**: قال شيخ الإسلام: ليس بسهو فإن «اقتضى» يأتي بمعنى «اعلم» وبمعنى «أدى» غايته أنه استعمل المشترك في معنييه وهو جائز كما سيأتي بيانه اهـ وفيه نظر، لأن تفصيل الاقتضاء إلى الجازم وغير الجازم الذي لا يناسب إلا معنى الطلب لا يوافق ذلك، وإطلاق التفصيل مع حمله على أحد معنيي اللفظ غاية التعسف. وكذا ينظر في قول السيد السمهودي قد يقال لا سهو لأنه يقال عرفاً اقتضى هذا الكلام كذا بمعنى أفاده فيجوز أن يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ في حقيقته ومجازه اهـ. وقال شيخنا العلامة: يجوز أن يقال إنه على تضمن «اقتضى» معنى «يصلح» لأن يقع على التخيير أيضاً أي أفاد الخطاب التخيير من باب «علفتها تبناً وماءً بارداً» على ما عليه المحققون اهـ. ويرد عليه أن ذلك من خصائص الواو وعلى التنزل عن ذلك كله، فالحكم بالسهو باعتبار الظاهر الخالي عن التعسف وعدم الالتفات للاحتمالات البعيدة الضعيفة.

قوله: **(الواو للتقسيم)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال: جعلها للتقسيم يقتضي ورود الخطاب بكون الشيء المذكور منقسماً إلى هذه الأقسام وأن الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء في بطلانه إذ الوارد بكون الشيء أحدها وضع، وإن لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق أن الواو بمعنى «أو» فليتأمل اهـ. وأقول: هذا الاعتراض مبني على أن معنى العبارة إذا كانت الواو للتقسيم وإن ورد بكون الشيء منقسماً إلى هذه الأقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز أن يكون معناها حينئذ، وإن ورد بأحد هذه الأقسام «أو» وإن ورد بكون الشيء أحد هذه الأقسام أو واحداً من هذه الأقسام بأن ورد بكونه سبباً مثلاً فإن وروده بكونه سبباً يستلزم وروده بكونه أحدها، وعلى هذا فلا إشكال بوجه، ونظير عبارة المصنف هذه قولهم

مالك. وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أي كون الشيء للعلم به معنى مع رعاية الاختصار ووصف النفسي بالورود مجاز كوصف اللفظي به الشائع والشيء يتناول فعل

في تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اهـ. ولما أورد المعتزلة عليه أن «أو» فيه للترديد وهو ينافي التحديد أجاب الإمام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافي وغيره أن «أو» للتنويع، فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذي أطبقوا على قبوله لأن المعنى حينئذ أن الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين المنقسم تعلقه إلى الاقتضاء والتخيير مع أن الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بأحد الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر، فدل هذا الصنع منهم على أنه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ.

قوله: (**وحذف ما قدرته كما عبر به في المختصر أن كون الشيء**): اعترضه الكمال فقال: قوله «أي كون الشيء» فيه تساهل بحذف الجار حمله عليه حكاية عبارة المختصر اهـ. وأقول: إن أراد أنه أراد تفسير ما قدرته لكنه لملاحظة عبارة المختصر تساهل بحذف الجار فلا دليل عليه، وإن أراد أنه أراد تفسير ما عبر به في المختصر الذي هو المشبه به فلا تساهل والتشبيه لا يقتضي المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا لا في عبارة المختصر.

قوله: (**للعلم به معنى**): قال الكمال: أي من حيث المعنى إذ من المعلوم أن الخطاب النفسي لا يكون سبباً إنما هو جعل شيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً الخ. ولا يخفى أنه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه هذا المعنى والتوجيه بأنه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى. وأقول: هو مما يتعجب منه إذ مع الاعتراف بأنه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعي أنه تكلف لأنه لم يتقدّم من المتن ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى، وأنه لا خلل في ذلك بل جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ، فدعواه أنه تكلف ظاهر بعد اعترافه بأنه معلوم من المعنى غير صحيحة بلا شبهة، ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر في كل موضع كانت قرينته عقلية وهو باطل قطعاً. لا يقال مقام التعريف لا يكفي فيه القرينة العقلية لأنا لا نسلم ذلك، ولو سلمنا فلا نسلم أن المقام مقام تعريف وإن فهم منه التعريف كما أشار إليه المصنف والتعريف الضمني لا يشترط فيه ما يشترط في التصريح كما هو معلوم لمن له معرفة بكلامهم على أن أهل هذه الفنون يتسامحون كثيراً في التعاريف كما هو معلوم.

قوله: (**ووصف النفسي بالورود**): قال الكمال: أي إسناد الورود إلى الخطاب النفسي في قوله وإن ورد إسناد مجازي والوصف في عبارة الشارح بالمعنى اللغوي لا بالاصطلاح النحوي الموهم لكون المجاز في الأفراد اهـ. وأقول: لا يخفى عليك ما فيه وأن العبارة لا يتأتى منها توهم الوصف بالاصطلاح النحوي والحكم بوصف النفسي بالورود لا يتصور معه المجاز في

المكلف وغير فعله كالزنا سبباً لوجوب الحد والزوال سبباً لوجوب الظهر وإتلاف الصبي مثلاً سبباً لوجوب الضمان في ماله وأداء الولي منه **(فوضع)** أي فهذا الخطاب يسمى وضعاً ويسمى خطاب وضع أيضاً لأن متعلقه بوضع اللّه أي بجعله كما يسمى الخطاب المقتضي أو المخير الذي هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم **(وقد عرفت حدودها)** أي حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فحد الإيجاب الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازماً وعلى هذا القياس **(وسيأتي)** حدود السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع، وكذا حدا الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بأن

الأفراد حتى يتوهم فتأمله. قوله: **(مجاز)**: يجوز كون المعنى المجازي هو التعلق وقرينة هذا المجاز استحالة الحقيقة والعلاقة اللزوم فإن من لازم الوارد بالشيء تعلقه به. قوله: **(والشيء يتناول فعل المكلف)**: أي وقوله واعتقاده أو أراد بفعله ما يشمل ذلك. قوله: **(لأن متعلقه بوضع الله)**: اعترضه شيخنا العلامة حيث قال: أخصر منه أن يقول لأنه أي الخطاب وضع الله أي جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشيء سبباً الخ. وأقول: لا نسلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أي جعله لأن المراد به كلامه النفسي وهو صفة ذاتية قائمة بذاته فليس جعلاً ولا يتعلق بها الجعل فليتأمل. ثم قال شيخنا: ثم المراد بمتعلقه كون الشيء سبباً الخ. وذلك مبنى قوله سابقاً ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر، وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما أن الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق إذ لا فرق بين تكوين الشيء دليلاً وكونه دليلاً إلا باعتبار تعلق الأوّل بالفاعل والثاني بالفعل كالإيجاب والوجوب على ما صرحوا به، فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليتأمل اهـ. وأقول أما قوله «وذلك مبني الخ» ففيه دلالة على أن تعلق الخطاب بالفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا واسطة، وأنه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه بحاله ووصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل هو أعم، ولا ينافي ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل لجواز أن مراده نفي تعلق خطاب التكليف كما حمله على ذلك شيخ الإسلام لا نفي تعلق الخطاب على الإطلاق. وأما قوله «وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الخ» فكان مراده به الاعتراض على ما ذكره الشارح من أن الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع، فإن كان مراده ذلك فيرد عليه أن ما وجه به الحقية لا ينتجها إذ لا يلزم من اتحادهما باعتبار الذات اتحادهما في الاصطلاح على تسميتهما بذلك الاسم والقياس على الإيجاب والوجوب غير مفيد في الاصطلاحيات على أن في اتحاد الإيجاب والوجوب نزاعاً كما علم مما تقدم فليتأمل.

قوله: **(ومن خطاب الوضع)**: قال الكمال: نبه بتكرير «من» على أن حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر بل من حدود متعلقاته الآتية كما نبه عليه بقوله «وستأتي حدود السبب الخ» وذكر مثله شيخ الإسلام ثم قال: هذا والأولى أنها تعرف أيضاً مما ذكره بقوله «وإن ورد

ما عرف رسوم لا حدود لأن المميز فيها خارج عن الماهية. نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس، وسيأتي حد الأمر باقتضاء الفعل والنهي باقتضاء الكف كما يحدان بالقول المقتضي للفعل والكف فالمعبر عنه هنا بما عدا الإباحة هو المعبر

الخ» فحد السببي منه مثلاً الخطاب بكون الشيء سبباً لحكم شيء اهـ. وأقول: الوجه أنه نبه بتكرير من على أن مقصود المصنف بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود أقسامه أيضاً وإن أمكن معرفتها أيضاً على ما يشهد بذلك ظاهر عبارته لأنه إنما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب بل لمتعلق متعلقه وإن فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ما علم بالنسبة للأقسام لما فيه من غاية الإجمال والإيهام لعدم تميز معاني المتعلقات بعد كما لا يخفى.

قوله: **(وكذا حد الحد)**: المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف إليه بمعنى المعرف. وقوله «الدافع للاعتراض» وجه الدفع أن الحد عند الأصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أو لا.

قوله: **(لأن المميز فيها خارج عن الماهية)**: فيه أمران: أحدهما أنه اعترضه شيخنا العلامة في درسه فقال: فيه بحث لأن انقسام التعريف إلى الحد والرسم إنما يكون في الماهيات الحقيقية كالإنسان، وأما الأمور الجعلية فهي أمور اعتبارية يعتبرها العقل فإذا جعل لها العقل جنساً وفصلاً وعرفها بذلك فذلك حد لها والأجناس والفصول التي اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شيء داخل وخارج كالأمور الحقيقية اهـ. وشيخنا الشهاب حيث قال: فقولك الإيجاب هو الخطاب المقتضي للفعل اقتضاء جازماً الاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سيأتي أن الاقتضاء هو نفس الخطاب، وقد جعل الاسنوي هذا ونحوه حداً حقيقياً اهـ. وأقول: أما ما قاله شيخنا العلامة فهو سهو قطعاً فإن الانقسام إلى الحد والرسم جارٍ في الماهيات الاعتبارية أيضاً كما هو منصوص عليه حتى في المقدمات. قال في الغرّة: فقيل تعريف الحقائق الموجودة في الخارج كالإنسان والفرس متعسر بل متعذر وذلك لصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من الجنس والعرض العام والفصل والخاصة، وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين أجناسها وأعراضها العامة وفصولها وخواصها فعلى طرف الثمام اهـ. ومعنى على طرف الثمام وهو نبت صغير أنها في غاية السهولة لأن ما اعتبر فيها معلوم منقول فما اعتبر فهو ذاتي، وما لم يعتبر فهو عرضي خارج فيسهل الإتيان بكل من الأقسام المذكورة. وأما ما قاله شيخنا الشهاب فيؤيده أن جمعاً منهم المولى سعد الدين في حواشي العضد صرحوا بأن الاقتضاء هو نفس الخطاب وإنما أسند إلى الخطاب مبالغة كما في «جد جده» ويوافق ذلك قول الشارح. نعم يختصر فيقال الإيجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ. إذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصاراً له على الحقيقة فليتأمل. ويمكن الجواب باحتمال أن الشارح ثبت عنده بنقل منهم

عنه فيما سيأتي بالأمر والنهي نظراً هنا إلى أنه حكم وهناك إلى أنه كلام (والفرض والواجب

أن المميز هنا خارج، أو بأنه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافي أنها عنده حدود لا رسوم وأن المميز فيها ذاتي لا خارجي، ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على أن المميز ذاتي إذ لم يثبت عنهم إلا مجرد أخذه في التعريف وذلك محتمل للذاتية والخروج وإن كان الظاهر منه الذاتية فكان في سلوك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال. والأمر الثاني أن المحشيين فسرا المميز في قوله لأن المميز فيها خارج بتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وفسر الماهية بماهية الحكم.

وأقول: فيه نظر؛ أما أولاً فلأن تعلق الخطاب بالمذكورات جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق فليس خارجاً عن ماهيته، فكيف يصح تفسير الخارج به في كلام الشارح؟ وأما ثانياً فلأن الكلام في حدود الإيجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشيء من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك الأمور فليتأمل، وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بأنه الاقتضاء بالنسبة للإيجاب وكأنه إنما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم للاحتياج إلى التمييز به عن الإباحة كالاحتياج بقيد الجزم عن الندب فليتأمل.

قوله: **(فالمعبر عنه هنا بما عدا الإباحة هو المعبر عنه فيما سيأتي بالأمر والنهي)**: فيه أمران: أحدهما أن ذلك نشأ من حد الأمر والنهي الآتي بالاقتضاء المذكور المحدود به هنا الإيجاب وغيره مما عدا الإباحة ومن أنهما يحدان بالقول المقتضي إذ القول المقتضي بمعنى الخطاب المقتضي إذ كل منهما هو الكلام النفسي كما يعلم من مبحث الأمر فلذا عبر بالفاء. وثانيهما أنه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعني: فيكون الأمر والنهي مرادفين لما عدا الإباحة، واعلم أن الماهية قد تؤخذ بشرط شيء أو بشرط لا شيء تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم من الأولين مفهوماً ويتساويان صدقاً كالحيوان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم الناطق، وتارة لا بشرط واحد منهما، وكالطلب المأخوذ في الإيجاب والتحريم بشرط الجزم، وفي الندب والكراهة بشرط عدمه، وفي الأمر والنهي لا بشرط واحد منهما، فغايتهما أنهما مساويان للإيجاب وما عطف عليه صدقاً. وأما أن مفهومهما هو مفهوم الأربعة الذي هو معنى الترادف فلا. انتهى وفيه أمران: الأوّل أنه لا يخفى أن ضمير المثنى في قوله «ويتساويان صدقاً» راجع للأوّلين والثالث فقد اعتبر مجموع الأوّلين فرداً والثالث فرداً آخر، فالمعنى أن أفراد مجموع الأوّلين هي أفراد الثالث وبالعكس، فالمساواة بين الثالث ومجموع الأوّلين لا بينه وبين كل منهما لفساده فإنه أعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً. وكذا يقال في الأمر بالنسبة للإيجاب والندب فبينه وبين مجموعهما مساواة إذ ما يصدقان عليه من الأفراد يصدق هو عليه وبالعكس لا بينه وبين كل واحد منهما بل هو أعم من كل واحد منهما صدقاً أيضاً قطعاً، وفي النهي بالنسبة للتحريم والكراهة فبينه وبين مجموعهما مساواة لا بينه وبين كل واحد منهما لما علم

مترادفان) أي إسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الإيجاب الفعل المطلوب طلباً جازماً **(خلافاً لأبي حنيفة)** في نفيه ترادفهما حيث قال: هذا الفعل إن ثبت بدليل قطعي كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن في الصلاة الثابتة بقوله تعالى ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ [المزمل: ٢٠] أو بدليل ظني كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة في الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[1] فيأثم بتركها ولا تفسد

مما تقرر. وإذا علمت ذلك فقوله «فغايتهما أنهما مساويان للإيجاب» وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من أن المراد مساواة الأمر لمجموع الإيجاب والندب ومساواة النهي لمجموع التحريم والكراهة، ويجوز حمله على ظاهره من مساواة مجموع الأمر والنهي لمجموع الأربعة بمعنى أن أفراد مجموعهما لا يخرج عن أفراد مجموع الأربعة وبالعكس. والأمر الثاني أنه لا يخفى سقوط ما أورده من الاعتراض لأنه بناه على ما تقوّله عليه ونسبه إليه من إرادة الترادف الذي ليس في كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة هناك تلجىء إليه، فإن المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات فحمله في عبارة الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لا حامل عليه إلا مجرد محبة الاعتراض كيف كان وذلك مما لا يليق بالإنسان. قوله: **(نظرا هنا الخ)**: مفعول له للمعبر بمعنى أن المعبر عنه في الموضعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالإيجاب وغيره نظراً إلى أنه حكم لأن الكلام في بيان الأحكام والإيجاب وغيره مناسب له، وعبر عنه فيما سيأتي بالأمر والنهي نظراً إلى أنه كلام والكلام يناسبه الأمر والنهي.

قوله: **(والفرض والواجب)**: أي هذان اللفظان إذ الترادف من صفات الألفاظ. وقوله «مترادفان» أي اصطلاحاً بدليل تقرير الشارح الآتي في قوله «وهو لفظي» أخذاً من كذا، وقوله «ومأخذنا» أكثر استعمالاً وهو تثنية مترادف بمعنى مرادف، وقوله: «لمعنى واحد» أي مفهوم واحد إذ الترادف يعتبر فيه إتحاد المفهوم ولا يكفي فيه إتحاد مطلق المعنى، وقوله «وهو» أي ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الإيجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحداً مسمى بلفظين، وقوله «كما علم» قد يستشكل هذا التشبيه بأن ذلك المعنى هو المعلوم من حد الإيجاب لا شيء آخر يشبه المعلوم منه. ويجاب بأن الكاف بمعنى «على» و«ما» مصدرية أي وهو بناء على علمه من حد الإيجاب كذا.

قوله: **(فيأثم بتركها الخ)**: أورد شيخنا العلامة أن التفريع على ما تقدّم يدل على أن للتسمية دخلاً في ذلك فلا يناسب قول المصنف الآتي «وهو لفظي» ولا يفيد حينئذ اعتذار الشارح الآتي فكان الأولى ترك التفريع اهـ. ويجاب بمنع أن التفريع على التسمية بل على الدليل.

قوله: **(وهو أي الخلاف لفظي)**: اعترضه الكوراني حيث قال: وحكم المصنف أن هذا

---

(١) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ٦٩، ١١٥. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١١.

به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائد إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله أن ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضاً هل يسمى واجباً، وما ثبت بظني كما يسمى واجباً هل يسمى فرضاً؟ فعنده لا أخذاً للفرض من فرض الشيء بمعنى جزه أي قطع بعضه، وللواجب من وجب الشيء وجبة سقط، وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم

بحث لفظي راجع إلى التسمية لا إلى المعنى إذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعي أو ظني، وأما أن الفرض في اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدي شيئاً وهذا الذي ذكره من الرد ذكره محققو الشافعية في كتبهم، وربما يقال من جهتهم إن من قواعد المعقول أن اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام بمتساويين في الزوج وعدمه في الفرد وكالحركة بالإرادة في الحيوان وعدمها في غيره، والفرض والواجب مختلفان عندهم في اللوازم فإن الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه الفساد. وأيضاً الثابت بالقطعي يلزمه كفر المنكر والواجب بالظني لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعي عندهم الواجب علماً وعملاً، وعلى الثابت بالظني الواجب عملاً، ويمثلون للأوّل بصلاة الفجر، وللثاني بصلاة الوتر والله أعلم. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا عدم التأمل، لأن اختلاف ما ثبت بدليل قطعي وما ثبت بدليل ظني لاختلاف لوازمهما شرعاً لا ينافي المدعى وهو اجتماعهما في معنى واحد عام وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه، وترادف لفظي الفرض والواجب اصطلاحاً على ذلك المعنى الواحد، ولو صح ما توهمه من أن اختلافهما ينافي ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثاني وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائعاً مستفيضاً كما سيأتي عن التلويح مع ما يوضح جوابنا ويؤيده. ولو كان اختلاف لوازم الشيئين يمنع اشتراكهما في الاسم ووضعه لمعنى عام يشملهما ما صح إطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلاً لاختلاف لوازمهما قطعاً على أن الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لو سلمنا إفادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم إنما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه أمراً ثابتاً في نفس الأمر مسلماً، أما إذا كان من دعوى المخالف ممنوعاً عند خصمه فلا يجدي شيئاً.

قوله: (**أخذاً للفرض من فرض الشيء الخ**): قال شيخنا العلامة: والثابت بقطعي مقطوع به أي معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم أن القطع بالمدلول إنما يلزم القطع بدلالة الدليل لا القطع بمتنه على أن القطع بالأحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أي الظن كما تقدّم اهـ. وما أشار إليه من أنهم أرادوا هنا قطعية الدلالة أيضاً صرح به السيد في حواشي العضد فقال: في قوله «ثبت بقطعي» أي دلالة وسنداً والظني يقابله فلا قطع في أحدهما أو فيهما اهـ. وحاصل اعتراضه الأوّل أن توجيههم إنما يتم إذا أريد قطعي الدلالة أيضاً لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك إذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة، وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لأنه حاك

وعندنا نعم أخذاً من فرض الشيء قدره ووجب الشيء وجوباً ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني ومأخذنا أكثر استعمالاً، وما تقدم من أن ترك الفاتحة في

عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما تقرر في محله، ولا على الحنفية لأن القطعي عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئاً عن الدليل كما نصوا على ذلك في أصولهم، وكثيراً ما يحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الأئمة. وأما اعتراضه الثاني فجوابه أما أوّلاً فمن أين لزم من هذا الكلام أن ما ثبت بقطعي يسمى فقهاً وليس فيه تعرض لذلك بوجه؟ وأما ثانياً فمن جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في أصولهم.

قوله: **(وعندنا نعم الخ)**: اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدريسه بأن في جعل ذلك مترادفاً مع ملاحظة مادة الأخذ بحثاً لأنه ما يسميه فرضاً إلا من هذه الحيثية، وكذا في الآخر فالمفهوم مختلف فلا ترادف اهـ. وأقول: هذا عجيب لأنه إن أراد بملاحظة مادة الأخذ اعتبارها في المفهوم فهو ممنوع وغير لازم من هذا الكلام، وإن أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فأحسن التأمل. قال في التلويح: لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فإن جاحد الأوّل كافر دون الثاني، وتارك العمل بالأوّل مؤولاً فاسق دون الثاني. وإنما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي إلى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعاً، سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني، وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما، أو بأن الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض علم قطعاً أنه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدراً ولا المعلوم القطعي ساقط علينا، على أن للخصم أن يقول: لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدراً علينا بدليل ظني وكونه ساقطاً علينا بدليل قطعي، ألا ترى إلى قولهم الفرض أي المفروض المقدّر في المسح هو الربع؟ وأيضاً الحق أن الوجوب في اللغة هو الثبوت، وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فإنما هو الوجبة والوجيب. ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أي بين الحنفية كقولهم «الوتر فرض» و«تعديل الأركان فرض» ونحو ذلك ويسمى فرضاً عملياً وكقولهم «الصلاة واجبة» و«الزكاة واجبة» ونحو ذلك، وإلى هذا أشار بقوله «وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضاً الخ» اهـ. وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بإنكار القطعي وإن كان محتملاً حيث لم ينشأ احتماله عن دليل فليراجع. وفي حواشي العضد للسعد قوله: والنزاع لفظي عائد إلى التسمية، فنحن نجعل اللفظين اسماً لمعنى

الصلاة لا يفسدها عنده أي دوننا لا يضر في أن الخلاف لفظي لأنه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها **(والمندوب والمستحب والتطوّع والسنة مترادفة)** أي أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلباً غير جاز **(خلافاً لبعض أصحابنا)**

واحد متفاوت أفراده وهم يخصون كلاً منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسماً له، وقد يتوهم أن من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحداً وهو غلط ظاهر اهـ. واعلم أن الظرف في قوله «وعندنا» نعم يتعلق بـ«نعم» لما فيه من معنى الفعل.

قوله: **(أمر فقهي)**: هذا يدل على أن الأحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال: فما نقله الشارح في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الأحكام الشرعية فيه قيداً واحداً جمع الحكم الشرعي المعرف بالخطاب التكليفي غير صحيح أي لإخراجه الأحكام الوضعية مع أنها من الفقه وقول الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اهـ. أي لأن الاقتصار على مخالفته الظاهر يدل على صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله مما فيه الاعتذار عن الشارح.

قوله: **(لا مدخل له في التسمية)**: قال شيخنا العلامة في حواشيه: قد يقال ظنية الدليل لما كانت سبباً للتسمية بالواجب أي الساقط وعدمها بالفرض أي المقطوع ولعدم الفساد بالترك كما نبه عليه الشارح بقوله «فيأثم الخ» كان لعدم الفساد مدخل في التسمية باعتبار سببه وإن لم يكن له مدخل باعتبار نفسه اهـ. وقال في تدريسه: المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أي لأنه ناشىء عن الدليل الذي دل المجتهد على الحكم لا عن التسمية اهـ. وأقول: أما الكلام الأوّل فلا يخفى ضعفه لأنه إن أراد أن مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخليته وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية سبب شيء في شيء آخر مدخلية ذلك الشيء المسبب في ذلك الشيء الآخر. والحاصل أن الظنية تسبب عنها أمران: التسمية وعدم الفساد، ولا يلزم من سببية شيء لأمرين سببية أحد الأمرين للآخر كما هو في غاية الظهور، على أن سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فإن هذه التسمية أمر اصطلاحي، غاية الأمر أنه لوحظ فيها مناسبة الظنية. وإن أراد أن مدخلية سببه صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوّز والتسمح بمعنى مجرد أن لسببه مدخلية فهذا لا يجدي شيئاً ولا يعارض نفي الشارح المدخلية عن عدم الفساد. وأما الكلام الثاني فلعل وجه أن المتبادر ما ذكره أن المقصود نفي مدخلية التسمية في عدم الفساد إذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعاً فيه فيكون الخلاف معنوياً، ولعل وجه ما عبر به الشارح أنه لو كانت التسمية بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنوياً فليتأمّل.

قوله: **(وهو)**: أي ذلك المعنى الواحد. وقوله «كما علم» أي ما علم أي بناء على علمه

أي القاضي الحسين وغيره في نفيهم ترادفها حيث قالوا: هذا الفعل إن واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم فهو السنة أو لم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين فهو المستحب،

من حد الندب أي من حيث ذاته لا باعتبار أنه معنى لتلك الأسماء.

قوله: (حيث قالوا هذا الفعل إن واظب عليه النبيّ فهو السنة الخ): فيه أمور: الأوّل أن ما أمر به صريحاً ولم يفعله في أي الأقسام المذكورة يدخل فيه نظر، وقضية تعليلهم القسم الأوّل عدم دخوله في السنة. وقال بعض مشايخنا: يحتمل دخوله فيما لم يفعله، ويحتمل دخوله في المستحب لأنه محبوب للشارع بطلبه صريحاً، وأما ما همّ بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كما في تحويل الرداء في خطبة الاستسقاء وصوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله. ثم إن دل الحال على أنه لو تمكن منه واظب عليه ألحق بالقسم الأوّل وإلا فبالقسم الثاني بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحاً ولا فعله فهو محل القسم الأخير.

والثاني: أنه ينبغي حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره أيضاً كالقول والنية.

والثالث: أنه لم جعلوا المقسم الفعل الجزئي حيث أتوا باسم الإشارة في قولهم «هذا الفعل الخ» مع أن الجزئي الحقيقي لا يتصوّر المواظبة عليه ولا فعله مرّتين إذ لا يتصوّر تعدده وإنما يتصوّر تعدد الجنس والمواظبة عليه إلا أن يجاب بأن الإشارة ليست للجزئي بل للفعل المطلوب، ففائدتها بيان أن التفصيل في الفعل المطلوب لا في غيره ولا في مطلق الفعل فليتأمل.

والرابع: أن هذا التفصيل لا يتصوّر مع ما نقل عن بعضهم أن من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام أنه إذا فعل مندوباً وجب عليه المداومة عليه إذ مع ذلك لا يتصوّر قولهم، أو لم يواظب عليه كأن فعله مرّة أو مرتين كما لا يخفى. ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح في رد هذا المنقول عن بعضهم لأنهم فرقوا في رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته ﷺ وعدمها، وهذا صريح منهم في عدم مداومته على غير المؤكد ولأن في الترمذي كما حكاه السيد معين الدين في خصائصه أنه ﷺ كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد، ولأنهم جمعوا بين الرواية الدالة على أنه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على أنه كان يصوم بعضه بأنه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه، واحتمال أن مرات البعض تقدّمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد. نعم ذكر السيوطي عن بعضهم أنه عدّ من خصائصه أنّ جميع نوافله كانت فرضاً وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضاً لأنهم حكوا خلافاً في نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه ﷺ أو لا، فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافي ذلك التفصيل في نفسه لجواز أن بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لا على وجه المدوامة بل

أو لم يفعله وهو ما ينشئه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوّع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للأقسام الثلاثة بلا شك **(وهو)** أي الخلاف **(لفظي)** أي عائد إلى اللفظ والتسمية إذ حاصله أن كلاً من الأقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الأسماء الثلاثة كما ذكر، هل يسمى بغيره منها؟ فقال البعض لا إذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوّع الزيادة والأكثر، نعم ويصدق على كل من الأقسام أنه طريقة وعادة في الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب **(ولا يجب)** المندوب **(بالشروع)** فيه أي لا يجب إتمامه لأن

مرة أو مرتين. وفي الروضة كأصلها أن من خصائصه عليه الصلاة والسلام إتمام كل تطوّع شرع فيه أي وجوب ذلك، ولا يخفى أن قضية ذلك عدم وجوب نوافله وإلا فلا معنى لذكر وجوب الإتمام مع وجوب الأصل فتأمل.

والخامس أن الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه حيث قال: واستدلالهم على ذلك بأن السنة فعل واظب عليه النبي صلى اللّه عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوّع ما أنشأه الأنسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم ا هـ. وأقول: لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه شيء بالهذيان. إما أولاً فلأن ما ذكروه ليس استدلالاً خلافاً لما توهمه بل هو ضبط لتلك الأقسام، وإما ثانياً فلأن قوله «لاتحاد الحقيقة» من باب الاستدلال بمحل النزاع وهو لا يجوز. وإما ثالثاً فلأن قوله «وعدم اختلاف اللوازم» لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته على الاتحاد لم يفد شيئاً في الاصطلاحيات التي الكلام فيها إذ لا شبهة لعاقل في جواز الاصطلاح على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها.

قوله: **(كأن فعله مرة أو مرتين)**: أقول: دلت الكاف على عدم الانحصار في المرة والمرتين، ولعل الضابط ما لم ينته إلى حدّ المواظبة ويبقى الكلام في ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك إلا لعذر قوله: **(لعمومه للأقسام الثلاثة)**: يعنى أنه مرادف لكل منها وليس المراد أنه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها إذ الأعم بهذا المعنى لا يرادف الأخص.

قوله: **(ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ)** الباء للسببية أي بسبب الشروع فيه أي لا يصير الشروع فيه سبباً لوجوب إتمامه. كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك أمران: الأول أنه قد يناقش بأنه إن كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن أو صريحه، فلم اقتصر الشارح في المعارضة الآتية على الصوم والصلاة؟ وهلا جعل المقيس ما عدا الصوم لا الصلاة فقط؟ وإن كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط، فلم قال الشارح فيما سيأتي ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقي المندوبات؟ ويجاب باختيار الأول ولعل اقتصار الشارح في المعارضة على ما ذكر أنه الذي تعرضوا له صريحاً فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به، والثاني أن الكوراني أورد هنا ما يتعجب منه ولكن لا عجب مع ملاحظة عدم أنسه بالشرعيات ولطائفها وذلك لأنه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا. وأقول: لا يخلو أن ما

المندوب يجوز تركه وترك إتمامه المبطل لما فعل منه ترك له (خلافاً لأبي حنيفة) في قوله

شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو انقلب بالشروع واجباً. الثاني باطل إجماعاً إذ لا يوجد شيء في الشريعة يكون بعضه نفلاً وبعضه واجباً. وأيضاً لو كان بالشروع يصير واجباً لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل إذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به أحد ا هـ. وأقول: أما قوله: «والثاني باطل بالإجماع» فهو باطل بلا إشكال؛ أما أولاً فمن أين له هذا الاجماع وهو قطعاً ليس من أهل نقل الإجماع؟ وكيف تصح دعوى الإجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الإجماع كالإمام النعمان ودعوى تقدّم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة إلا بنقل صحيح صريح ممن يعتدّ به وعمن به وعمن يعتد به؟ وما ذكره في إثبات هذه الدعوى مما لا التفات إليه إذ ليس هو من أهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ما ذكر. فإن قيل غرضه من هذا الجزم مجرّد المنع وإنما أورده في صورة الدعوى مبالغة قلنا: فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثاني إجماعاً. وأما ثانياً فلأن من نذر اتمام الفعل الذي يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ما شرع فيه وإن لم يلزمه الشروع فيه، وهذا نظير ما ادعى الإجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة. وأما قوله «وأيضاً الخ» فالملازمة التي ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضاً وما لا يجب الشروع فيه، وهذا إن لم يقل القائل بوجوب الاتمام بأنه يثاب عليه ثواب الواجب، فقوله «وهذا مما لم يقله أحد» مجرد دعوى تحتاج إلى الإثبات ولم يأت لها بإثبات.

قوله: (أي لا يجب اتمامه): قال شيخنا العلامة: بين به أن المندوب في قوله «لا يجب المندوب» مجاز من إطلاق الكل على البعض والقرينة قوله «بالشروع» إذ الجزء الذي به الشروع غير واجب لأنه سبب في الوجوب والسبب متقدّم على المسبب وفيه نظر، لأن السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم ا هـ. وأقول: إن كان هذا التنظير في جعل الجزء الذي به الشروع سبباً مع تقدّمه بالزمان والسبب لا يتقدّم بالزمان فهو اعتراض ساقط إذ ليس في العبارة ما يعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلاً ثابتاً ولا خفاء في مقارنة هذا الكون للباقي، وإن كان في جعل قوله «بالشروع» قرينة وكان وجه التنظير أنه اعتبر في وجه كونه قرينة تقدّم السبب بالزمان وهو ممنوع إذ الواجب في السبب تقدّمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على ما لا يصح فهو أيضاً تنظير ساقط، أما أولاً فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله «بالشروع» حتى يتوجه هذا التنظير عليه فإنه ليس في كلامه تعرض للقرينة، وجاز أن تكون القرينة عنده شيئاً آخر ككون محل النزاع المندوب الذي أقل أمره أن لا يجب الشروع فيه وإلا لم يكن مندوباً بل هذا مما لا نزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه. وأما ثانياً فسلمنا أن الشارح جعل القرينة قوله «بالشروع» لكن من أين أنه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشروع فإنه ليس في كلامه

بوجوب إتمامه لقوله تعالى ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ [محمد: ٣٣] حتى يجب بترك إتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض في الصوم بحديث «الصائم المتطوّع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر» [(١)] رواه الترمذي وغيره. وقال الحاكم صحيح الإسناد. ويقاس على

تعرض لذلك، وجاز أن يكون السبب ما ذكرنا من حصول الجزء الأول وثبوته بمعنى كونه حاصلاً ثابتاً وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا إشكال، وإن كان في شيء آخر فليصوّر لنتكلم عليه.

قوله: **(لأن المندوب يجوز تركه)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال: هذه في معنى قياس من الشكل الأول صغراه قوله «وترك اتمامه الخ» وتقديره ترك إتمام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز ينتج ترك إتمامه جائز وهو المراد من نفي وجوبه، وللخصم منع الصغرى وسنده أن ترك الإتمام المبطل لما فعل ترك لما لم يفعل وإبطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج ا هـ. وأقول: لا يخفى أنه إذا أريد بالترك في الكبرى أعم من عدم الإقدام ومن الإعراض بعد الشروع عن الإتمام كان الوسط متحداً. غاية الأمر أنه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال: إن أريد بالترك فيها عدم الإقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الإعراض بعد الشروع عن الإتمام فلا نسلم الجواز كلياً لإمكان الفرق بين النوعين إذ للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ما ليس لها قبله، وحينئذ يحتاج إلى إثبات كلية الكبرى بإثبات حكمها للنوع الثاني ومن النوعين المذكورين فإنه هو محل النزاع، ولنا في إثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم أنه عليه الصلاة والسلام أفطر نهاراً من صوم تطوّع فسقط المنع واستقام القياس. وبما قررناه يظهر أن الذي يتوجه عليه المنع هو كلية الكبرى لا الصغرى لأن المراد بالترك فيها هو النوع الثاني ولا معنى لمنعه لأنه إن أريد به أنه ليس الترك فيها بمعنى عدم الإقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه، وإن أريد أنه لا يسمى تركاً فإن أريد عند الإطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة في التسمية وليست بقادحة في المقصود، أو مطلقاً فهو مكابرة غير ملتفت إليها مع أن ذلك لا يقدح في المقصود.

قوله: **(بحديث الصائم المتطوّع الخ)**: أورد عليه شيخنا العلامة فقال: للخصم أن يحمل الصائم على مريد الصوم والفائدة في النص على ذلك حينئذ أن النية بمجرّدها لا يلزم بها شيء. لا يقال فيكون الصائم مجازاً لأنا نقول: هو أيضاً مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الأول ببقاء صام في قوله إن شاء صام على حقيقته على الأوّل دون الثاني إذ حقيقته الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب ا هـ. وأقول: ما تمسك به مما لا يغني عنه شيئاً وذلك لأنه يلزم على ما ذكره من حمل الصائم على مريد الصوم تجوز أن أحدهما في لفظ الصائم حيث استعمل في معنى مريد الصوم

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الصوم باب ٣٤. أحمد في مسنده (٦/٣٤١).

الصوم الصلاة فلا تتناولهما الأعمال في الآية جمعاً بين الأدلة (ووجوب إتمام الحج) المندوب

والثاني في لفظ «أفطر» حيث استعمل على هذا في معنى استمر مفطراً وذلك خلاف حقيقته قطعاً بخلاف حمل الصائم على حقيقته الذي هو قولنا فإنه يلزم عليه تجوز واحد في قوله «إن شاء صام» فإنه على هذا التقدير بمعنى استمر صائماً، ولا شبهة في أن تقليل المجاز أقرب إلى الأصل وتكثيره أبعد عن الأصل، فما قلناه أرجح لذلك. وأما دعواه أن الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوعة قطعاً بل إطلاق اسم الفاعل على المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما ينص عليه كلامهم الآتي محله مع رد ما وقع لشيخنا هناك، وقد قال الفقهاء: لو حلف لا يصلي حنث بالشروع الصحيح وإن أفسد الصلاة لصدق اسم الصلاة، ويلزم على ما قاله أن اسم الفاعل لا يكون حقيقة إلا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو حينئذ مجاز قطعاً كما سيأتي نصهم عليه في محله فقد بان اندفاع قوله لأنا نقول: هو أيضاً مجاز قبل تمامه. وقوله «ويترجح المجاز الأوّل الخ» إذ بان أنه قبل التمام حقيقة وأن مجرّد بقاء صام على حقيقته لا يفيد مع لزوم تجوزين معه دون الأوّل.

قوله: (فلا تتناولهما الأعمال) قال شيخنا العلامة: فيه مناقشة لأن العام المخصوص سيأتي أن عمومه مراد تناولاً لا حكماً ا هـ. وأقول: جواب هذه المناقشة أن المراد بقرينة صريحية السياق لا تتناولهما الأعمال حكماً أو مطلقاً وهذا ظاهر.

قوله: (جمعاً بين الأدلة): أورد شيخنا العلامة أنه ظاهر في أن عموم الأعمال إنما خص بالصوم والصلاة من المندوبات وهو خلاف عموم الندب في قوله «ولا يجب المندوب» ولو خص عدم الوجوب بهما لم يحتج إلى اعتذار في وجوب إتمام الحج ا هـ. وأقول: عذر الشارح في الاقتصار على ذكر الصوم والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما أنه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض لغيرهما صريحاً فلم يعجبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما، ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما على ما هو عادته في أمثال ذلك.

قوله: (ووجوب إتمام الحج): فيه أمران: الأول قال الكوراني: جواب سؤال مقدر تقديره أن النفل بالشروع لا يلزم مع أنكم أوجبتم على من أفسد الحج النفل قضاه في المقابل وألزمتم المضي في فاسده، أجاب بأن الحج من قبيل المستثنى لأن نفل الحج كفرضه نية وكفارة إذ لا تعرض في نيته إلى كونه فرضاً أو نفلاً. وأيضاً عدم خروجه بالإفساد فرضاً أو نفلاً متفق عليه وهذا لا إلزام فيه، لأن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل، وأما الإلزام باستوائهما في عدم الخروج بالإفساد سالم عن القادح إذ لم يقولوا بالمضي في الفاسد في نفل سواه ا هـ. وأقول: ما ذكره في تقرير السؤال المقدر خطأ قطعاً وغفلة فاحشة عن تأمل المتن، وإنما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب في المتن أنّ ما ذكرتم من أن إتمام المندوب لا يجب ينتقض بوجوب إتمام الحج المندوب أي الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله «ولا يجب

(لأن نفله) أي الحج **(كفرضه نية)** فإنها في كل منهما قصد الدخول في الحج أي التلبس به **(وكفارة)** فإنها تجب في كل منهما بالجماع المفسد له **(وغيرهما)** أي غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فإن كلاً منهما لا يحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضي فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية في نفل الصلاة والصوم غيرها في فرضهما، والكفارة في فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقاً، وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقاً ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقي المندوبات في وجوب إتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم. **(والسبب ما**

بالشروع» وما ذكره من أن المراد بالجواب إلزام الحنفية ليس في محله وإنما المراد به دفع النقض علينا، وفرق بين الإلزام ودفع النقض، فإن الثاني يكفي فيه حصول الفرق على قولنا. وما ذكره من أن الحنفية يجوّزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل فجوابه بعد تسليم الاستواء في سائر صفات النية. وأما أوّلاً فهو أنا نثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينهض الفرق، وإما ثانياً فيكفي بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وإن لم يختص بعض أجزائه على أن هذا إنما يحتاج إليه لو كان المراد إلزام الحنفية كما توهمه، إما إن كان المراد دفع النقض علينا فيكفي الفرق على قولنا فليتأمل. والأمر الثاني قال الزركشي: كلام المصنف يقتضي أنه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضاً الأضحية فإنها سنة وإذا ذبحت لزمت بالشروع ا هـ. ونظر شيخ الإسلام في هذا الاستثناء. وأقول: إن أريد بقوله «إذا ذبحت» تمام الذبح فلعل وجه النظر أن بتمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصوّر هنا وجوب إتمام بالشروع، وإن أريد به الشروع في الذبح فلعل وجه النظر إما منع وجوب الإتمام، وإما أن وجوب الإتمام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع في مندوب لكن عدم الإتمام لا يستلزم التلف على الإطلاق كما هو معلوم فليتأمل والله أعلم.

قوله: **(أي التلبس به)**: قال شيخنا العلامة: تفسير للدخول وإشارة إلى أنه مجاز لأن الدخول حقيقة هو العبور في الجسم ا هـ. وقضيته أن المتلبس حقيقة وفيه توقف فليتأمل.

قوله: **(في وجوب إتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدّم)**: فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن التشريك في الحكم بالمشابهة إنما يصح مع الاشتراك في علته كما هو منصوص عليه في حدّ القياس، وما تقدّم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الإتمام في الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها إذ علة وجوب الإتمام في فرض الحج إنما هو كونه فرضاً وهو ليس بعلة للأمور المذكورة وإلا لتبعيته حيث كان في الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان ا هـ. وأقول: هو بحث قوي طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا إياه، ويمكن دفعه بأن هذا

....

القياس الذي أشار إليه المصنف من قياس الشبه، وحاصله أن نفل الحج فرع تردّد بين أصلين: أحدهما فرضه، والآخر نفل غيره، فألحق بأكثرهما شبهاً وهو فرض الحج. ومن الأجوبة أيضاً ما نقل عن الشافعي رضي اللّه تعالى عنه أن الحج اختص بلزوم المضي في فاسده، فكيف في صحيحه؟ لكن هذا داخل في قول المصنف وغيره فهو مما يقوي ما ذكره المصنف ويدفع البحث المذكور. والثاني قال الكوراني: ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو أنه قال: لا يتصوّر لنا حج تطوّع لأن المخاطب به هو المستطيع، فإن لم يحج في حقه فرض عين، وإن كان قد حج ففرض كفاية وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق إنما هو شرط الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافي أن يحمل عادم هذه الأشياء المشقة ويتبرع بما لم يوجب الشارع عليه كما في الصدقة كما أشار إليه أكرم الخلق صلى اللّه عليه وسلم «أفضل الصدقة جهد المقل»[1] وإن أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أوّل المسئلة مع أنه لا ينافي النفلية بحسب الأصل. فإن قلت: عادم الاستطاعة إذا حضر مكة وكان سالماً من الموانع يجب عليه الحج قلنا: يفرض فيمن حج مرّة. فإن قلت: من حج مرّة أو أكثر لم يقع حجه نفلاً بل فرض كفاية بناء على أن إحياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا: لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب بالاحياء ينتقض بالصبي المراهق فإن حجه نفل بلا خلاف إذ لا يتوجه إليه خطاب، وبالجملة الاستدلال بأن المخاطب هو المستطيع منحصر في الفرضين فلا يتصوّر حج تطوّع غير سديد واللّه أعلم. ا هـ كلام الكوراني.

وأقول: أراد ببعض الشراح الزركشي فإنه بعد أن بين المتن بأنه جواب سؤال مقدر على الوجه الذي بيناه قال: والذي يظهر عدم الاحتياج إلى هذا لأن الكلام في المندوب عيناً والحج بخلاف ذلك فإنه لا يتصوّر لنا حج تطوّع، فإن المخاطب به إنما هو المستطيع فإن لم يحج فهو في حقه فرض عين وإلا ففرض كفاية فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على المكلفين، وحينئذ فلا يبقى إشكال في امتناع الخروج منه إلا على قولنا إن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع على ما سيأتي ا هـ. وإذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضاً، فقوله «فهو أول المسئلة» لا منشأ له إلا الجهل بمذهب الشافعية إذ لا كلام عندهم في أن غير المستطيع إذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الإتمام ووقع عن فرض الإسلام، وقوله «مع أنه لا ينافي النفلية بحسب الأصل» يقتضي جواز كونه نفلاً بحسب الأصل وليس بصحيح، كيف ولا يتصوّر عندهم تقدّم النفل على فرض الإسلام وكلامه فيمن لم يحج مطلقاً كما صرح به سياقه؟ غاية الأمر أنه إذا قدر على المشي سن له الإقدام لكن هذا لا يصحح كون ما يأتي به نفلاً

(١) رواه أبو داود في كتاب الوتر باب ١٢. النسائي في كتاب الزكاة باب ٤٩. الدارمي في كتاب الصلاة باب ١٣٥. أحمد في مسنده (٢/٣٥٨).

....

بحسب الأصل كما زعم جوازه. وقوله «قلنا لو سلم دخول مثله في عموم الخطاب» فيه إشارة إلى منع دخوله في عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأ له إلا الجزاف فإن كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه بوجه كما هو معلوم لمن له إلمام به. وأما قوله «ينتقض بالصبي المراهق فإن حجه نفل بلا خلاف إذ لا يتوجه إليه خطاب» فإن إراد به انتقاض قول الزركشي لا يتصوّر لنا حج تطوّع كما يصرح به سياقه فهو مردود. أما أوّلاً فلأن كلام الزركشي في المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو البالغ العاقل ويدل عليه قوله «فإن لم يحج فهو في حقه فرض عين» فإن هذا لا يتصوّر إلا في المكلف به. وقوله «على المكلفين» أي حتى بالحج بدليل السياق. نعم يرد ذلك على قوله «والذي يظهر عدم الاحتياج إلى هذا» إن ثبت جريان الخلاف في نفل الصبي أيضاً. وأما ثانياً فلأن الكلام في نفي تطوّع يصلح محلاً لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الإتمام وحج المراهق وإن كان نفلاً لا يتأتى وصفه بوجوب الإتمام إذ لا وجوب على المراهق. وأما الحمل على أنه يجب على وليه أن يأمره بإتمامه فتكلف، ولا يخفى أنه لا معنى لتقييده بالمراهق فإن حج الصبي وإن لم يراهق فهو مع أنه تكليف مخالف للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع، وأن القائل بوجوب إتمام النفل يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي، بل وإن لم يميز صحيح ونفل. وأما ثالثاً فللزركشي أن يريد بقوله «ليس لنا حج تطوّع» أنه ليس لنا حج يقع تطوّعاً لا فرضاً، وحينئذ فقول الكوراني «فإن حجة نفل بلا خلاف» إن أراد به مجرد أن الإقدام عليه نفل لم يفد لأن الكلام على هذا التقدير ليس في ذلك، وإن أراد أنه يقع نفلاً ولا يقع فرضاً بلا خلاف فجزمه بنفيه الخلاف غير صحيح، وأنى له بنفي الخِلاف مع أنه لما صوّر جماعة حج النفل بحج العبيد والصبيان والمجانين لأن فرض الكفاية لا يتوجه إليهم، رده آخرون بأنه يسقط فرض الكفاية بهم وإن لم يتوجه إليهم كما تسقط صلاة الجنازة بالصبيان ولو مع وجود الرجال. قال بعض الفضلاء: وهو ظاهر في غير المجانين، أما سقوطه بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظر ا هـ. فإذا وقع الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين لهم غاية الاطلاع على كلام الأئمة ونهاية النقد له فكيف يصح نفي الخلاف إلا أن يجاب بأنه لم يقع فرضاً بل وقع نفلاً لكنه سد مسد الفرض. وأما رابعاً فلأن استدلاله بأنه لم يتوجه إليه خطاب غير صحيح إذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضاً، ألا ترى أن من لم يستطع قط لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الإسلام فضلاً عن فرض الكفاية إلا أن يفرق بأن هذا من أهل الخطاب في الجملة، وقد اتضح بما قررناه أنه لا يخاطب إلا المستطيع وإن وقع نسك غيره أيضاً فرضاً وأن نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشي على ما هو ظاهر سياقه منحصر في الفرضين، وأنه لا يتصوّر أن يكون تطوّعاً، وأن قول الكوراني إن ذلك غير سديد وأن نقض قول الزركشي لا يتصوّر لنا حج تطوّع بحج الصبي المراهق كما زعمه الكوراني غير صحيح، لأن كلامه في المكلف كما تبين، نعم ينتقض به دعواه عدم الاحتياج إلى ما ذكره المصنف إن ثبت جريان

يضاف الحكم إليه) كذا في المستصفى. زاد المصنف لبيان جهة الإضافة قوله (للتعلق) أي لتعلق الحكم (به من حيث انه معرّف) للحكم (أو غيره) أي غير معرف له أي مؤثر فيه بذاته أو بإذن اللّه تعالى أو باعث عليه الأقوال الآتية في معنى العلة أي حيثما أطلقت على شيء معزواً أوّلها لأهل الحق تعرّض لها هنا. تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والإسكار لحرمة الخمر وإضافة الأحكام إليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم الخمر للإسكار، ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتي علة نظراً إلى اشتراط المناسبة

الخلاف في نقله، وأن القائل بوجوب الاتمام يطرده في حق الولي بالنسبة للصبي مع ما في حمل كلام المصنف على ذلك من البعد والتكلف.

قوله: (والسبب ما يضاف الحكم إليه الخ): قال الكوراني: لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع بكون الشيء سبباً وشرطاً ومانعاً خطاب وضع أراد أن يعرف المذكورات لعدم دخولها في التكليفي، وكان الأولى أن يذكر قوله «وقد عرفت حدودها» قبل قوله «وإن ورد سبباً» ويؤخره عن المباحث المتقدّمة المتعلقة بالواجب والفرض والمندوب والخلاف الذي ذكره ليكون الكلام مرتبطاً بعضه مع بعض اهـ. وأقول: كان المناسب أن يقول «أراد أن يعرف المذكورات» لعدم فهمها مما ذكره في التكليفي والوضعي أو يقول لتوقف إيضاح الوضع على معرفتها لتعلقه بها. وأما قوله «وكان الأولى الخ» الدال على أن كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لأن المصنف ذكر قوله «وإن ورد سبباً الخ» عقب بيان أقسام الخطاب التكليفي لغاية الارتباط بينهما لأنهما قسما الخطاب وأخر قوله «وقد عرفت حدودها» عن قوله «وإن ورد سبباً الخ» للتنبيه فيه أيضاً على حد خطاب الوضع الذي هو القسم الثاني للخطاب عقب ذكره، ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الإيجاب كان مظنة السؤال عن ترادف الواجب الذي هو متعلق الإيجاب الفرض لاشتباه معناهما فأفاد بيان ذلك، ثم لما فرغ من ذلك ناسب بيان أن متعلق الندب الذي هو أحد الأقسام أيضاً وهو المندوب هل ينقلب بالشروع إلى قسم الواجب الذي هو متعلق الإيجاب، ثم شرع في أقسام متعلق القسم الثاني من الخطاب وهو خطاب الوضع. والحاصل أنه ذكر قسمي الخطاب وأقسام القسم الأول، ثم تعرض لما يتعلق بأقسام الأوّل، ثم بين أقسام متعلق القسم الثاني وفي هذا من الارتباط والمناسبة ما لا يخفى على ذوي البصائر والتأمل فتأمل.

قوله: (تنبيهاً على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في القياس بالعلة): اعترضه شيخنا العلامة فقال: لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضاً للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم إليه للمتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا اشتباه العارض بالمعروض وكثيراً ما يقع الخلل

في العلة وسيأتي أنها لا تشترط فيها بناء على أنها بمعنى المعرف الذي هو الحق، وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرف به في شرح المختصر كالآمدي من الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الأخير للاحتراز عن المانع، ولم يقيد

بسببه وذلك لأن المراد بالمعبر عنه في القياس بالعلة هي ذات المعرف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والمأخوذ عارضاً للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا إشكال في أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله «هنا» من حيث هو معرف لا يقتضي أخذ المعرف عارضاً لاحتماله لكونه جزأ كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال إنه معرف لمفهومه، فإن من جملة أجزائه المعرف فلا بدّ أن يكون ذاتياً وإلا لم يكن مبيناً لمفهومه إذ المركب من الداخل والخارج خارج فليتأمل.

قوله: **(الذي هو الحق)**: فإن قيل أي حاجة لهذا مع قوله السابق معزواً أولها لأهل الحق أجيب بأنه لا يلزم من عزوه لأهل الحق أن يكون هو الحق. قوله: **(مبين لخاصته)**: قال شيخنا العلامة: المبين عند القوم هي الماهية لكن المبين به قد يكون ذاتياً للماهية وقد يكون عرضياً لها وخاصة من خواصها فكان الأولى أن يقول مبين للماهية بخاصيتها اهـ. وقد يقال بعد التسليم ما المانع من أن المراد بالخاصة الماهية العرضية.

قوله: **(المعرف للحكم)**: اعترضه شيخنا العلامة حيث قال: سيأتي أن العلة قد تكون حكماً شرعياً والمعلول بها أمراً حقيقياً كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق علة لحياته كاليد والعلة هي السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفي المتن والآمدي اهـ. وأقول: حاصله أن قيد المعرف للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف إذ المعرف للأمر الحقيقي من جملة السبب والعلة ولا يصدق عليه المعرف للحكم إذ ليس ذلك الأمر الحقيقي من الحكم، ويجاب بمنع أنه ليس حكماً إذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالأمر الحقيقي هنا ثبوت أمر حقيقي لموضوعه فهو نسبة تامة محمولها أمر حقيقي. غاية الأمر أن في قولهم «قد يكون المعلول أمراً حقيقياً» وقولهم في التمثيل السابق «كحياته» تسامحاً أوجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد في الأوّل ثبوت أمر حقيقي، وفي الثاني ثبوت حياته أي له، بل لا يتصوّر أن يراد إلا ذلك إذ حل الشعر وحرمته لا معنى لجعل معلوله ذات الحياة. ومما يصرح بأنهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله «فرع» إذا جوّزنا تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقي بالحكم الشرعي؟ ومثاله أن يعلل إثبات الحياة في الشعر بأنه يحرم في الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حياً كاليد والحق أنه جائز الخ اهـ. وأقول: فقد سمى الحقيقي حكماً بقوله: «الحكم الحقيقي» وفسره بالنسبة بقوله «إثبات الحياة في الشعر» وحينئذ فقوله المعرف للحكم متناول للمعرف للأمر الحقيقي لأنه معرف للحكم كما تبين، والحكم شامل للشرعي وللحقيقي ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتي في القياس فللّه دره ولو تنزلنا عن ذلك كله لجاز أن يقال إن

الوصف بالوجودي كما في المانع لأن العلة قد تكون عدمية كما سيأتي (والشرط يأتي) في مبحث المخصص أخره إلى هناك لأن اللغوي من أقسامه مخصص كما في «أكرم ربيعة إن

التعريف باعتبار الغالب، أو أن المراد ما شأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضاً، وأهل هذه الفنون قد يتسامحون بمثل ذلك، أو أنه للسبب والعلة عند الإطلاق ويدعي أن مادة النقض لا يتناولها الاسم عند الإطلاق فليتأمل.

قوله: **(ولم يقيد الوصف بالوجودي كما في المانع الخ)**: قد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد في المانع دون السبب.

قوله: **(أخره إلى هناك)**: وقوله الآتي «إلى هناك» قال شيخنا العلامة: ظاهره أنه استعمل الأوّل مجرور المحل والثاني مرفوع المحل بدلاً من محل اسم «لا» مع «لا» فإنّ محلهما رفع بالابتداء، ولا يصح أن يكون بدلاً من اسم «لا» وحده لأنه معرفة و«لا» لا تعمل في المعارف. وقوله الآتي «المناسب هنا» في معنى المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج «هنا» على الظرفية فجعلها من الظروف المتصرفة وفي كونها من الظروف المتصرفة نظر ووقفة. ا هـ ما علق عن شيخنا. وأقول: قد صرّحوا بأنّ «هنا» من الظروف التي لا تتصرف وبأنها تجر بـ«من» و«إلى» وحينئذ فلا إشكال في جر الأولى بـ«إلى» وأما الثانية فلا حاجة إلى جعلها بدلاً من المبتدأ فإنّ ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها استثناء مفرغاً من ظرف محذوف متعلق بذكرها، والمعنى لا محل لذكرها في محل من المحلات إلا هناك أي في ذاك المحل فهي باقية على ظرفيتها. وأما الثالثة فهي ظرف لمحذوف أي المناسب ذكره هنا أي ذكره في هذا المحل، ثم لما حذف المضاف أي ذكر انفصل الضمير واستتر في المناسب فلم يخرج عن الظرفية أيضاً.

قوله: **(لأنّ اللغوي من أقسامه)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال: وفي كون اللغوي من الشرعي منع لأن الشرعي هو متعلق الخطاب الشرعي ولا نسلم أنّ اللغوي كذلك، وليس المراد بقوله «والشرط يأتي» مطلق الشرط لأنّ المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله «وإنّ ورد سبباً وشرطاً ومانعاً الخ» ولو سلم فلا خصوصية للغوي بل العقلي من نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق» مثل اللغوي حينئذ والعرفي العام أيضاً اهـ. وأقول: هذا اعتراض ساقط مبني على غير أساس فإنّ الحصر في قوله «فإنّ المصنف إنما يتكلم على ما وقع في قوله الخ» ممنوع منعاً لا شبهة فيه إذ لا دليل عليه ولا داعي إليه، ووقوع الشرط في قوله «وإن وقع سبباً وشرطاً الخ» على وجه خاص لا يقتضي الاقتصار في الحوالة على ما وقع فيه، ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فإنه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة. وأما قوله «فلا خصوصية الخ» فإن أراد نفي الخصوصية باعتبار مناسبة ذاك المحل فهو ممنوع لأنّ ذاك المحل لبيان المخصصات والمخصص هو اللغوي كما قال الشارح هنا في عد أقسام الشرط ما نصه: ولغوي وهو المخصص الخ. ولا محل لذكر مسائله إلا ذاك المحل كما صرّح به هنا. وإن أراد نفي الخصوصية باعتبار مجرّد الكون

جاؤا» أي الجائين منهم ومسائله الآتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها إلا هناك. ثم الشرعي المناسب هنا كالطهارة للصلاة والإحصان لوجوب الرجم **(والمانع)** المراد عند الإطلاق وهو مانع الحكم **(الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرّف نقيض الحكم)** أي حكم السبب **(كالأبوة في)** باب **(القصاص)** وهي كون القاتل أبا القتيل فإنها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهي أن الأب كان سبباً في وجود ابنه فلا

من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لأنا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وإنما ادعيناها من جهة أنّ اللغوي ومسائله لا يناسبها إلا ذاك المحل كما تقرّر بخلاف غيره.

قوله: **(المناسب هنا)**: وجه المناسبة أنه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور في قوله: «وإن ورد بكون الشيء سبباً الخ» والذي من متعلقه ليس إلا الشرعي. قوله: **(كالطهارة للصلاة)**: أي لجوازها إذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أي إيجاد حقيقتها، وهذا مبني على أنّ الحقائق الشرعية هل تصدق بالفاسد كالصحيح، أو لا تتناول إلا الصحيح. فإن قلنا بالأوّل احتيج لتقدير المضاف، أو بالثاني لم يحتج إليه. هذا حاصل ما قرّره شيخنا العلامة. قوله: **(المراد عند الإطلاق)**: أي فلا يرد أن منه مانع العلة والسبب والتعريف لا يشمله فيكون فاسداً.

قوله: **(المعرف نقيض الحكم)**: قال شيخنا العلامة: نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به ههنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع إشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لإشعار الأبوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب قطعاً أي ولا ينافي ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف في المانع دون السبب لأنه في السبب أعم فيصدق بالوجودي فيختل أي الحد بذلك إلا أن يلتزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اهـ. وجملة قوله «لوصف المانع» إشعار بخصوصه صفة ثالثة لقوله «حكم» وما أجاب به صحيح، ويمكن أن يجاب أيضاً بمنع قوله «أريد به ههنا حكم معين» بل لم يرد به إلا مجرّد الرفع والنفي، وأما الحكم الآخر فإنما ثبت من دليل آخر. فعلى ما أجاب نقول: الأبوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع، ومن حيث أثبتت حرمته سبب، وعلى ما قلناه هي نفت الوجوب، وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذي أثبتها إذا لم يكن هناك قتل فليتأمل.

قوله: **(فلا يكون ابنه سبباً في عدمه)**: أورد عليه شيخنا العلامة ما لم يزل الفضلاء تلهج به فقال: قد يعترض هذا بأنّ السبب في عدمه هو القتل الذي هو قتله لا الابن فلا ينتهض ذلك حكمة اهـ. وأقول: جوابه أنّ المراد هنا السبب البعيد فإنّ الولد سبب بعيد في القتل إذ لولاه لم يتصوّر قتله إياه فله مدخل في القتل لتوقفه عليه. قوله: **(أمر إضافي)**: أي لأنها نسبة يتوقف تعلقها على نسبة أخرى وذلك معنى الإضافي.

قوله: **(وإطلاق الوجودي على الأبوة إلى قوله نظراً إلى أنها ليست عدم شيء وإن قال**

يكون ابنه سبباً في عدمه؟ وإطلاق الوجودي على الأبوة التي هي أمر إضافي صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظراً إلى أنها ليست عدم شيء وإن قال المتكلمون الإضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتي تصحيحه في أواخر الكتاب. أما مانع السبب والعلة ولا يذكر إلا

المتكلمون الإضافيات أمور اعتبارية لا وجودية): قال في شرح المقاصد في بحث اليقين: قيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدماً مطلقاً أو مضافاً مركباً مع وجودي كعدم البصر عما من شأنه، أو غير مركب كعدم قبول الشركة، وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود، أو الموجود مطلقاً أو مضافاً أو ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى أن العمى عدمي واللاعمى وجودي اهـ. قال شيخنا العلامة: فقول الشارح «نظراً إلى أنها ليست عدم شيء» أي ولا داخلاً ذلك أي العدم في مفهومها إشارة إلى إطلاق الوجودي عليها بالمعنى الذي هو القول الثالث. وأقول: هو حسن غير أن فيه بحثاً من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف لطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعه، فكيف يقيده بما ذكره المتكلمون ويجعله إشارة إلى قول ذكروه مع أن توافق الطريقين في ذلك غير لازم. ثم قال شيخنا: وقوله «اعتبارية لا وجودية» يعني على القول الأول وهو أن الوجودي بمعنى الموجود اهـ. وأقول: في التخصيص بالقول الأوّل مع إمكان الثاني أيضاً بحث لا يخفى فليتأمل. واعلم أن للاعتباري معنيين ما يكون له تحقق في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود في الخارج كالإمكان وما يكون تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق والله أعلم.

قوله: (أما مانع السبب والعلة): أقول: هذا كقوله السابق «المراد عند الإطلاق الخ» يدل على أنه خارج عن التعريف وقد صرّح شيخ الإسلام جواباً عن كلام نقله عن الزركشي بأنه خارج بالقيد الأخير، وقد ينظر في خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم لعدم الحكم لاشتراط الإطراد والإنعكاس في العلة فهو معرف لنقيض الحكم بواسطة تعريفه لنقيض السببية. فإن قلت: الاستلزام ممنوع لجواز التعليل بعلتين ومانع أحدهما لا يكون مستلزماً لتعريفه عدم الحكم لأنه إذا عرف انتفاء سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الأخرى قلنا: أما أوّلاً فالتعليل بعلتين مآله إلى أنّ العلة أحدهما لا بعينه فالمانع للعلية، والمانع لعلية أحدهما لا بعينه، فمانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة، ومانع أحدهما لا بعينه يستلزم أنه معرف نقيض الحكم لأنه إذا انتفى سببية أحدهما لا بعينه أي القدر المشترك انتفى سببية كل منهما فينتفي الحكم. وأما ثانياً فإنا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلتين الذي صححه المصنف كما سيأتي. وأما ثالثاً فإنا نورده فيما إذا لم يكن إلا علة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بأن المراد المعرف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر.

قوله: (والصحة الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: جرى على مقتضى ما سبق من أن

مقيداً بأحدهما فسيأتي في مبحث العلة (والصحة) من حيث هي الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد (موافقة) الفعل (ذي الوجهين) وقوعاً (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أي الفعل الذي يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً، وتارة مخالفاً له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقداً كالبيع الصحة موافقته لشرع بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع كمعرفة اللّه تعالى إذ لو وقعت مخالفة له أيضاً كان الواقع جهلاً لا معرفة فإن موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحاً، فصحة العبادة أخذاً

الصحيح ومقابله من أقسام متعلق خطاب الوضع وذلك ممنوع. قال العضد تابعاً لابن الحاجب إلى آخر ما حكاه عن العضد في تأييد هذا المنع وجوابه. أما أولاً فلا يخفى أن مجرّد مخالفة المصنف العضد كابن الحاجب لا يصح الاعتراض بها عليه إذ قول عالم لا يكون بمجرّده حجة على عالم آخر خصوصاً والمصنف مع مزيد تمكنه في هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة إطلاعه على قوادمه وخوافيه، تأخر عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب عينيه، كيف لا وهو مشروحه فما خالفه إلا بسند قوي عنده؟ وأما ثانياً فمجرّد ما ذكره المصنف من معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق إذ لم يصرح بأن معرفة الموافقة بالتوقيف من الشارع بل كلامه صالح لكونها بمجرّد العقل فلا يكون مخالفاً لما قرّره العضد كابن الحاجب، نعم إذا ضم ما ذكره هنا إلى ما قدّمه بقوله «وإن ورد الخطاب بكون الشيء صحيحاً» أشكل لأنه إذا كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله «وإن ورد الخ» وإن ورد الخطاب بكون الشيء موافقاً فيلزم اعتبار ورود الخطاب بكون الشيء موافقاً فتكون الموافقة أمراً توقيفياً فيخالف ما قاله العضد كابن الحاجب ويشكل في نفسه، فإن الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم إلا أن يراد وروده بذلك ولو بالقوة، وإن وروده بالمعتبرات في الصحة في قوة وروده بأن ما جمعهما موافق للشرع أو يدعي ثبوت تصريح من الشارع بأن الموافقة في مواضع الصحة.

قوله: (وقوعاً): الغرض بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا ينافي أنه يغني عن ذلك تقدير مضاف إلى الفعل المقدر أي موافقة وقوع الفعل الخ. قوله: (لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: تفسير الموافقة به يقتضي انتفاءها عن صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه فتنتفي صحتها على هذا القول وسيأتي أنها صحيحة عليه اهـ. وأقول: هذا الاعتراض لا ينبغي أن يكون إلا سهواً لأن الطهارة المعتبرة شرعاً في الصلاة أعم من المتيقنة والمظنونة بالمعنى الآتي تحريره، فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعاً، ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهي صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعاً إذ الطهارة مطلقاً غير معتبرة فيها إذ هي إنما تعتبر عند القدرة عليها، وصلاة مريض لغير القبلة لفقد من يوجهه إليها إذ الاستقبال حينئذ غير معتبر في حقه. قوله: (بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع): لم يقل وبخلاف ما لا يقع إلا مخالفاً لظهور أنه لا يكون صحيحاً، وكلامه هنا إنما هو في الصحة

مما ذكر موافقة العبادة ذات الوجهين وقوعاً الشرع وإن لم تسقط القضاء (وقيل) الصحة

وسيأتي الكلام على البطلان. قوله: (ليست من مسمى الصحة الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: قد يرد هذا ما سيأتي في مسألة التقليد في أصول الدين من إطلاق الصحة على الإيمان نفياً وإثباتاً وتخصيص البطلان بمخالفة ذي الوجهين كما يأتي على ذلك أظهر بطلاناً قال تعالى: ﴿وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ [الإسراء: ٨١] قال الزمخشري: الباطل الشرك اهـ. وأقول: لا يشتبه على عاقل أن هذه الأسامي اصطلاحية وأنه لا يعترض على وضع باعتبار وضع آخر، وأنه لا يكفي في مادة النقض مجرّد الاحتمال بل لا بدّ من تحققها وكثيراً ما يكتفي شيخنا فيها بمجرّد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء، وحينئذ فالجواب؛ أما عن الأوّل فهو أنا لا نسلم أن إطلاق الصحة على الإيمان نفياً وإثباتاً باعتبار هذا الإصطلاح لجواز أن يكون مجازاً أو باعتبار اصطلاح آخر، سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح موجود فيه، وفرق ظاهر بين الإيمان والمعرفة لأنّ معرفة الله تعالى وهي إدراكه على ما هو به لا تكون إلا موافقة بخلاف الإيمان فإنه عبارة عن تصديق مخصوص أي التصديق بجملة أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو جهتين لأنه تارة يستجمع ما يعتبر فيه شرعاً فيكون موافقاً للشرع، وتارة لا يستجمع ذلك فيكون مخالفاً له فلا إشكال في وصفه بالصحة، وليس ما يأتي مخالفاً لما هنا وكان مبنى الاعتراض ظنه أن المراد بمعرفة الله تعالى هنا هو الإيمان وهو ممنوع. فإن قيل: قد اعتبر في الموافق كونه فعلاً كما يفصح به كلام الشارح والإيمان ليس بفعل قلنا: المراد بالفعل في أمثال هذه المباحث ما يشمل الاعتقاد كما حقق في الكلام على تعريف الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف. فإن قلت: يجاب أيضاً بأنّ الكلام في صحة العبادة والعقد دون غيرها كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله «الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد» وعلى قوله «عبادة كان كالصلاة أو عقداً كالبيع» والإيمان ليس عبادة كما صرّح به غير واحد كشيخ الإسلام في شرح المنفرجة حيث قال: والطاعة غير القربة والعبادة لأنها امتثال الأمر والنهي، والقربة ما تقرّب به بشرط معرفة المتقرّب إليه، والعبادة ما تعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود. فالطاعة توجد بدونهما في النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى إذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر، والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لا تحتاج إلى نية كالعتق والوقف اهـ. قلت: فيه نظر؛ أما أولاً فلأن الظاهر أن الشارح لم يرد بالعبادة هذا المعنى وإلا لزم خروج الوقف والعتق ونحوهما وهو بعيد، وأما ثانياً فلأن اقتصار الشارح المذكور في الموضعين ليس صريحاً في إرادة التخصيص بالعبادة والعقد فليتأمل. وأما عن الثاني فهو أنا لا نسلم أن إطلاق الباطل على الشرك في الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازاً أو بالمعنى اللغوي أو باصطلاح آخر فليتأمل.

قوله: (أخذاً مما ذكر): قال شيخنا العلامة: أي مأخوذاً حال مقدمة على صاحبها وليس

(في العبادة اسقاط القضاء) أي إغناؤها عنه بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانياً، فما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحاً على الأوّل دون الثاني (وبصحة العقد) التي هي أخذاً مما تقدّم موافقته الشرع

مفعولاً من أجله اهـ. أي لفقد شرط المفعول لأجله كما يعرف بالتأمل. قوله: (أي إغناؤها عنه): دفع لما يتوهم من المتن من ثبوت القضاء ثم سقوطه فبين أنّ المراد أن يكون على وجه يمنع ثبوته. قوله: (بمعنى أن لا يحتاج إلى فعلها ثانياً): هو بيان لمعنى إغنائها وأعترضه شيخنا العلامة بأن المطابق لإغنائها هو أن يقول أن لا يحوج لأنّ الاحتياج وصف المكلف وعدم الإحواج وصف العبادة الموصوفة بالإغناء اهـ. وأقول: غاية الأمر أن هذا تفسير للإغناء بلازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا إشكال فيه بوجه على أنّ الاحتياج توصف به العبادة أيضاً بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة الفوقية أي بأن لا تحتاج العبادة في إخراجها عن عهدة التكليف بها، لا يقال إسناد الاحتياج إليها بهذا المعنى مجاز لأنا نقول: وإسناد الإحواج إليها مجاز أيضاً. قوله: (إلى فعلها ثانياً): أي ولو في الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانياً لا بالمعنى الآتي كما يتوهم.

قوله: (كصلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحاً على الأوّل دون الثاني): عبارة الزركشي وبنوا على القولين صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبيّن حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة إلى ظن المكلف، وعند الفقهاء هي باطلة. وأشار بعضهم إلى أنّ النزاع لفظي والأحكام متفق عليها وجرى عليه القرافي قال: لأنهم اتفقوا على أنه في صلاته المذكورة موافق لأمر الله وأنه يثاب عليها وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يتبين حدثه، ويجب إذا تبين، ولكن خلافهم في لفظ الصحة هل وضع لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب، أو لما لم يكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوي، والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم إياها بالصحة صريح في ذلك فإنّ الصحة هي الغاية من العبادة ولا يستنكر هذا، فللشافعي في القديم مثله فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه أنه لا يجب القضاء نظراً لموافقة الأمر حال التلبس، وكذا من صلى إلى جهة ثم تبين الخطأ ففي القضاء قولان للشافعي بل الخلاف بينهم مفرع على الأصل وهو أن القضاء هل يجب بالأمر أو بمتجدّد؟ فعلى الأوّل بنى الفقهاء قولهم أنها سقوط القضاء، وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم أنها موافقة الأمر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به اهـ. وقضيته أن ما اشتهر في الفروع أنّ القضاء بأمر جديد ليس قول الفقهاء بل قول المتكلمين.

قوله: (التي هي أخذاً مما تقدّم موافقته الشرع): أورد عليه شيخنا العلامة فقال: هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق في الحيض فإنه صحيح غير موافق للشرع، فإن قيل الطلاق حل لا عقد قلت: فيرد على التعريف المتقدّم لمطلق الصحة فليتأمل اهـ. وأقول: تأملنا فعلمنا أنّ

(ترتب أثره) أي أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع في البيع والاستمتاع في النكاح، فالصحة منشأ الترتيب لا نفسه كما قيل. قال المصنف بمعنى أنه حيثما وجد فهو

هذا الإيراد لم ينشأ إلا عن سهو وذلك لأنّ المراد بموافقة الشرع استجماع ما يعتبر فيه شرعاً كما صرّح به الشارح، وحاصله استجماع أركانه وشروطه والطلاق في الحيض قد استجمع ما يعتبر فيه شرعاً من كونه صادراً من زوج مكلف إلى آخر ما فصله الفقهاء من الأمور المعتبرة فيه. وأما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركناً ولا شرطاً وإن كان واجباً في نفسه، وفرق كبير بين ما يعتبر في الشيء بأن يكون ركناً له أو شرطاً فيه وما يجب معه من غير اعتباره فيه كذلك. والحاصل أن هنا أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلو عن الحيض معتبر في حله لا في الاعتداد به كما أن الصلاة لم يعتبر في الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها أو مكانها وإن اعتبر ذلك في حلها.

قوله: **(فالصحة منشأ الترتيب الخ)**: أورد شيخنا العلامة أن في كلام المصنف تناقضاً لأنه جعل الأثر مسبباً على الصحة كما هو قضية الباء في قوله «وبصحة العقد» وجعله مسبباً عن العقد كما هو قضية إضافته إليه إذ لا معنى لأثر الشيء إلا ما يترتب عليه ويتسبب عنه. ثم أجاب بأنّ الصحة هي السبب والمؤثر حقيقة ولما كانت صفة العقد تعد معه كالشيء الواحد أضيف الأثر إليه مجازاً شائعاً اهـ. وأقول: يجاب أيضاً؛ أما أوّلاً فيمنع ما بنى عليه هذا الإيراد من أنّ إضافة الأثر إلى العقد تقتضي أنه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الإضافة مجرّد تبعية ذلك الأثر للعقد في الحصول، وإن كان السبب شيئاً آخر إذ لا يمتنع أن يكون الشيء سبباً في تبعية أحد أمرين للآخر، فمعنى أن نحو حل الانتفاع أثر للعقد مجرّد أنه يتبعه في الحصول وإن كان سبب التبعية هو الصحة، وحينئذ فلا إشكال مطلقاً، وهذا في غاية الظهور. وإما ثانياً فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما شرط في سببية الآخر، وحينئذ فلا يتوهم تناقض هناك لأن إضافة الأثر إلى العقد باعتبار أنه سببه في الجملة ودخول الباء على الصحة لسببيتها أيضاً في الجملة أو لاشتراطها في سببية العقد وشرط السبب سبب في الجملة قطعاً فليتأمل.

قوله: **(بمعنى أنه حيثما وجد وقوله لا بمعنى أنها حيثما وجدت)**: اعترض ذلك شيخنا العلامة حيث قال: لا ريب في أن كلاً من الترتب والصحة من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، فالوجود المستند إليهما في كلام الشارح إن كان الخارجي كما هو ظاهره لم يصح، وإن كان الذهني فإن المتكلمين لا يثبتونه وإن أثبته الحكماء اهـ. وأقول: لم ينشأ هذا الاعتراض إلا عن غفلة أوقع فيها حب الاعتراض وحبك للشيء يعمي ويصم، وذلك لأن المقرّر المشهور أن الأمر الاعتباري له معنيان: أحدهما ما له تحقق في نفس الأمر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر إلا أنه ليس من جملة الأعيان، والآخر ما يكون تحققه باعتبار المعتبر ولو قطع

ناشيء عنها لا بمعنى أنها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فإنه صحيح ولم يترتب عليه أثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار المانع منه لا يقدح في كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح في سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على

النظر عن الاعتبار لم يكن له تحقق. وأن الخارج أيضاً له معنيان: أحدهما ما يرادف الأعيان، والآخر خارج النسبة الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الأمر وهو أعم من الأوّل كما هو ظاهر، وأن معنى كون الشيء موجوداً في الخارج بمعناه الأوّل أنه من جملة الأعيان المحسوسة، ومعنى كونه موجوداً في الخارج بمعناه الثاني أنه متحقق في حد نفسه من غير توقف على اعتبار معتبر وإن لم يكن من جملة الأعيان. إذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهباء المنثور إذ لا يشتبه على عاقل أن كلاً من الصحة ومن الترتب من الأمور الاعتبارية بالمعنى الأول للاعتباري لأنهما أمران متحققان في حد أنفسهما لا يتوقف تحققهما على اعتبار معتبر، وليسا من الأمور الاعتبارية بالمعنى الثاني لما ذكر، وأن كلاً منهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج لما تبين أنهما متحققان في الواقع ونفس الأمر وإن لم يكونا من جملة الأعيان. فإن أراد الشيخ بالاعتبارية فيما ادّعاه من أنهما من الأمور الاعتبارية المعنى الثاني للاعتبارية فهو غير صحيح لما تبين، أو المعنى الأول لها. فقوله «إن كان الخارجي الخ» قلنا: نختار أنه الخارجي. قوله: «لم يصح» قلنا إن أردت الخارجي بمعناه الأول سلمنا قولك لم يصح إلا أنّ الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ لهذا الاعتراض، وإن أردت الخارجي بمعناه الثاني فقولك «لم يصح» غير صحيح وقد صرّحوا بأن النسبة الخبرية مع كونها من الأمور الاعتبارية كما صرحوا به أيضاً من الموجودات الخارجية بالمعنى الثاني للخارج، ولنا أن نختار أنه الذهني. قوله «فإن المتكلمين لا يثبتونه» قلنا: لا يصح هذا النفي على إطلاقه فقد أثبته كثير منهم كما صرحوا به في شرح المقاصد، وكفى بهم سند الصحة التعبير بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبته أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء. وإنما ذكرنا اختيار الشق الثاني مجاراة لكلامه وما دل عليه من أنه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود وإلا فهذا لا يناسب المقام إذ ليس الكلام في تبعية أحدهما للآخر في الذهن بل في الخارج على أن لزوم أحدهما للآخر في الذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل.

قوله: **(كما لا يقدح في سببية ملك النصاب)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال: فقد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمرّ الوجود حال وجود الشرط وهي حالة انعدام المانع منعدمة لانعدام موصوفها، فكيف يكون السبب المعرف للحكم بجهة وجوده معرفاً وهو معدوم اهـ. وأقول: يكفي في كون السبب معرفاً بجهة وجوده وجوده في أحد الأزمنة وقد وجد هنا فيما مضى وعرّف بذلك الوجود الماضي، فقوله «بجهة وجوده» قلنا ولو في الجملة، وقوله «معرفاً وهو معدوم» قلنا هذا ممنوع وإنما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا إلا

حولان الحول وقدم الخبر على المبتدأ ليتأتى له الاختصار فيما يليهما والأصل وترتب أثر

بجهة وجوده حال وجوده. وتحقيقه أن العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده، متصلاً به حيث لا خيار ومنفصلاً عنه بالخيار عند وجود الخيار، لأن الشارع جعله أمارة على وقوع أثره بعده كما أنه جعل الخيار أمارة على تأخر الأثر ما دام الخيار فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده أن أثره يقع بعده، وعلمنا بوجود الخيار أن ذلك الأثر متأخر ما دام الخيار باقياً، فإذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الأثر بقضية دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا إلا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمله فإنه حسن دقيق. واعلم أنا لو حملنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذي ارتكبه على السند وكأن معترضاً ادّعى أن توقف الترتب على انقضاء الخيار يقدح في كون الصحة منشأ الترتب فمنعه المصنف وأسنده بمسألة الزكاة لكان عدم تأثير هذا الفرق في غاية الوضوح، لأن غايته حينئذ إبطال السند الغير المساوي وذلك لا يفيد كما تقرّر في محله.

قوله: **(ليتأتى له الاختصار فيما يليهما)**: اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولي عاملين مختلفين وعلى منعه الجمهور اهـ. وقال الكمال: قوله «ليتأتى له الاختصار» أي لا لإفادة الحصر أيضاً كما ظنه في منع الموانع إذ هو مستفاد هنا من تقديم المبتدأ أيضاً اهـ. وأقول: أما اعتراض الشيخ فجوابه؛ أما أوّلاً فلا نسلم لزوم العطف المذكور وذلك لأن لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدر الخبر وهو الجار والمجرور أي بصحة بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لأنّ الخبر يجوز حذفه لقرينة وهي هنا ذكر نظيره في الجملة الأولى أي بصحة العقد ترتب أثره، ويؤيد ذلك أنّ الجمهور في صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لأنه يجوز حذف الجار وإبقاء عمله إذا دل عليه دليل كتقدّم ذكره في تلك الصور، فالتقدير في قولهم «في الدار زيد والحجرة عمرو» أي وفي الحجرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبارة الرضى وهما - أي سيبويه والفرّاء - المانعان يضمران الجار في كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم «ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة» أي ولا كل بيضاء، وقوله تعالى ﴿والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة﴾ [يونس: ٢٧] أي وللذين الخ اهـ. أي فجملة «للذين كسبوا» الخ عطف على جملة «للذين أحسنوا الحسنى وزيادة» وإذا جوّز حذف الجار إذا دل عليه دليل كان قياسه أن يجوز حذف الجار والمجرور إذا دل عليه دليل، بل إن حملنا الجار في كلامهم على الجنس الشامل للواحد والأكثر شمل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكروه لاشتماله على جارين: أحدهما الباء الجارة لصحة، والثاني صحة الجار للعبادة. وأما ثانياً فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفي في صحته في مثل ما نحن فيه أن نخرجه على قول قال به الأخفش والكسائي والفراء والزجاج كما نقله عنه في المغني واعتمده ابن الحاجب في كافيته حيث قال: وإذا عطف على عاملين مختلفين لم يجز خلافاً للفرّاء إلا في نحو «في الدار زيد

العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس ليتقدم مرجع الضمير عليه (و)

والحجرة عمرو» اهـ. وأما ما ذكره الكمال ففيه أمران: الأوّل أنّ استفادة الحصر من تقديم المبتدأ أيضاً لا تنافي استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبر أن يصير الحصر مستفاداً من جهتين اهتماماً بذلك الحكم، لا يقال هذا لا يناسب قوله «إن التقديم لإفادة الحصر» لأنه يقتضي توقف الحصر عليه لأنا نقول: هذا ممنوع لجواز أن يريد أنّ التقديم لإفادة الحصر من تلك الجهة أيضاً. والثاني أن وجه استفادته من التقديم أيضاً كأنه عموم المبتدأ وخصوص الخبر كما في «الأئمة من قريش والكرم في العرب».

قوله: (ليتقدّم مرجع الضمير عليه): قال شيخنا العلامة: هذا التقديم للمرجع غير لازم لأنه مع التأخير متقدّم رتبة وهو كافٍ في الجواز اهـ. وأقول: اعلم أن هناك مسألتين إحداهما أن يلتبس الخبر المتقدّم بضمير المبتدأ المؤخر نحو «في داره زيد» وهذا جائز. قال ابن مالك إجماعاً، ونازع أبو حيان في دعوى الإجماع بما ردّ عليه به. والثانية أن يتلبس الخبر المتقدّم بضمير ما أضيف إليه المبتدأ المؤخر نحو «في داره قيام زيد» وفي جواز هذا خلاف، وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فإنه اقتصر على نقل الجواز عن الأخفش حيث قال في تسهيله: ويجوز «في داره زيد» إجماعاً وكذا «في داره قيام زيد» و«في دارها عبد هند» عند الأخفش اهـ. لكنه نوقش بأن المنقول عن البصريين هو الجواز كالأخفش بخلاف الكوفيين فإنهم على المنع، ولا يخفى أن ما نحن فيه من صور المسألة الثانية لأن الكلام في أن الأصل الذي هو قلنا «وترتب أثر العقد بصحته» لو قدم الخبر فيه الذي هو الجار والمجرور من غير تغيير الضمير الظاهر وبالعكس بأن قيل «وبصحته ترتب أثر العقد» لم يتقدم مرجع الضمير، ولا يخفى أن قولنا «وبصحته ترتب أثر العقد» نظير قولك «في داره قيام زيد» إذ لا فرق كما هو ظاهر بين إضافة المبتدأ إلى مرجع الضمير كما في هذا المثال، وإضافته إلى مضاف إلى مرجع الضمير كما فيما نحن فيه بجامع أن رتبة التقدّم إنما هي للمبتدأ بالأصالة. وأما ما أضيف المبتدأ إليه بواسطة أو غيرها فاستحقاقه التقدّم إنما هو بالتبعية للمبتدأ لكون المضاف والمضاف إليه كالشيء الواحد بل هذا مرادهم قطعاً، وحينئذ يتضح كل الاتضاح فساد اعتراض الشيخ لأنه إن أراد أن كفاية تقدّم المبتدأ رتبة هنا في جواز تقدّم الضمير على مرجعه متفق عليها فهو غير صحيح لما تقرر من الخلاف في جواز ذلك، وإن سلم الاختلاف فيها لزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لأن فيه احترازاً عن الوقوع فيما منعه الكوفيون، بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك إذ لا شبهة لعاقل في استحسان ارتكاب الأمر المتفق على جوازه والاحتراز عن الأمر الممتنع ولو على قول. ومما لا أشك فيه أن الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسألتين ولا تميز إحداهما عن الأخرى فلذا قال ما قال على أنا لو قطعنا النظر عن الاختلاف في المسألة لم يسمع الاعتراض أيضاً لأن تقديم المرجع أولى وإن جاز خلافه حيث لا مانع لأنه الأصل، فالمحافظة على التقديم لذلك لا

بصحة **(العبادة)** على القول الراجح في معناها **(إجزاؤها أي كفايتها في سقوط التعبد)** أي الطلب وإن لم تسقط القضاء **(وقيل)** إجزاؤها **(اسقاط القضاء)** كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشأ الإجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على المرجوح فيهما **(ويختص الاجزاء بالمطلوب)** من واجب ومندوب أي بالعبادة لا يتجاوزها إلى العقد المشارك لها في الصحة **(وقيل)** يختص **(بالواجب)** لا يتجاوزه إلى المندوب كالعقد والمعنى أن الإجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة.

لتوقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع في خاطره أن الشارح عبر بذلك أو أنه مراده فبادر إلى هذا الاعتراض.

قوله: **(والعبادة إجزاؤها)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال قال ابن الحاجب: الإجزاء الامتثال وهو كما مر الإتيان بالمأمور به على وجهه فهو موافقة العبادة الشرع التي هي صحتها، فإجزاء العبادة صحتها لا ناشىء عنها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل اهـ. وأقول: تأملنا فعلمنا أن فساد هذا الاعتراض مما لا خفاء به على أحد وذلك لأن حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بأن كلاً من المصنف والشارح غير مقلد لابن الحاجب ولا ناقل عنه وبأنه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد وبعدم امتناع مخالفة ابن الحاجب، وأنه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفته خصوصاً من مثل المصنف مع ما له من الباع الواسع في الإحاطة بهذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكاته فيه على ابن الحاجب وغيره، ولا بانحصار كلام الأصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصوصاً مع عدم إتيان الشيخ بما يرجح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن اعتراضات باردة لا سبب لها ولا مستند لها لا مجرد الحمية فاعتبروا يا أولي البصائر.

قوله: **(أي بالعبادة ألا يتجاوزها إلى العقد)**: فيه أمران: الأوّل قال شيخنا العلامة: أنه إشارة إلى أن القصر إضافي لا حقيقي ا هـ. وقضيته أن ما عدا العبادة العقد يتصف أيضاً بالإجزاء. والثاني أن في إطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقفة فإن العقد قد يطلب وجوباً أو ندباً فيكون عبادة إلا أن يراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ له ذلك كالعقد قوله: **(والمعنى الخ)**: قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أن هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف قوله: **(وتتصف به العبادة)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال: هذا أخص من مدعي المصنف لأن مراده اختصاص لفظ الإجزاء بالعبادة سواء كان بالإثبات فتتصف هي بمعناه أو لا فلا، ويشهد له قول الشارح قريباً فاستعمل الإجزاء فتأمله ا هـ. وأقول: تأملناه فوجدنا منشأه حمل الاتصاف في قول الشارح تتصف به العبادة على الاتصاف في الإثبات وذلك ممنوع وغير لازم، بل المراد به أعم من الإثبات والنفي كما يصرح به قول الشارح «ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ». والحاصل أن العبارة صالحة للإثبات والنفي مع وجود القرينة الواضحة على إرادة ذلك

وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلاً «أربع لا تجزىء في الأضاحي» (١) فاستعمل الاجزاء في الأضحية وهي مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبي حنيفة. ومن استعماله في الواجب إتفاقاً حديث الدارقطني وغيره «لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن» (٢) (ويقابلها) أي الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذي الوجهين وقوعاً الشرع، وقيل في العبادة عدم إسقاط القضاء (وهو) أي البطلان الذي علم أنه مخالفة ذي الوجهين الشرع (الفساد) أيضاً فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع (خلافاً لأبي

ومثل ذلك مما لا غبار عليه وبه تسقط دعوى الأخصية فتأمله قوله: (فهو مخالفة الفعل الخ): اعترضه شيخنا العلامة فقال: يرد على طرده الطلاق في الحيض وقد مر وروده على عكس تعريف الصحة بما يعلم منه عدم وروده هنا على طرد هذا فراجعه. قوله: (الذي علم أنه مخالفة): قال شيخنا العلامة: لا وجه لتخصيص المخالفة إلا كونها الراجح وإلا فالذي علم أنه في العبادة عدم إسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضاً ا هـ. لكنه وجه التخصيص في حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال: تحريراً لمحل النزاع إذ البطلان بمعنى عدم إسقاط القضاء لا يجري فيه قول أبي حنيفة لأن الفاسد عنده يسقط القضاء كما ستراه والافتراق بينهما عنده اعتباري لا ذاتي فتأمل ا هـ.

قوله: (فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع): اعترضه شيخنا العلامة فقال سيأتي في بحث النهي تفسير فساد الشيء بعدم الاعتداد به إذا وقع أي عدم ترتيب أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه في قولك «لا تفعل كذا» فإن فعلته اعتددت به. وإذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أي الاعتداد بمعنى ترتب الأحكام، وهو أيضاً دليل صحة ما قاله العضد في تعريف صحة العقد كما مر ا هـ. وأقول: أما إنه سيأتي تفسير الفساد بعدم الاعتداد فهو لا ينافي تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو في أعلى مراتب الوضوح لأنه يجوز أن يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات والآخر بعرضيات أخرى، بل ما من شيء إلا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته فتعدد التعريف لا محذور فيه بوجه ولا يقتضي تعدد المعرف. وأما قوله «وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه الخ» فلا منشأ له إلا الغفلة عن معنى المخالفة الذي صرح به الشارح في تفسير الصحة السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً والصورة التي فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى للمخالفة لأن قوله

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الأضاحي باب ٦. النسائي في كتاب الضحايا باب ٦. ابن ماجه في كتاب الأضاحي باب ٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٩٥. مسلم في كتاب الصلاة حديث ٣٤، ٣٨. أبو داود في كتاب الصلاة باب ١٣٢. الترمذي في كتاب المواقيت باب ٦٩. الموطأ في كتاب الفداء حديث ٣٨، ٣٩. أحمد في مسنده (٢/٢٨٥).

حنيفة) في قوله «مخالفة ما ذكر للشرع» بأن كان منهياً عنه إن كان لكون النهي عنه لأصله

فيها فإن فعلته اعتددت به صريح في أن ترك المنهي عنه فيها غير معتبر في الاعتداد بالفعل وإن طلب معه وجوباً أو ندباً مثلاً قوله لا تصل في المكان المغصوب، فإن صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه «فإن صليت الخ» على أن الاحتراز عن إيقاع الصلاة فيه غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وإن وجب هذا الاحتراز في نفسه. وقوله «لا تصل في الحمام فإن صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فإن صليت الخ» على أن الاحتراز عن إيقاع الصلاة فيه غير معتبر في الاعتداد بالصلاة وإن ندب في نفسه، والفرق بين المطلوب في الشيء والمطلوب معه وكون الأول يتوقف عليه الاعتداد دون الثاني غير قليل، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق وكأنه سرى إلى الشيخ أن مطلق مخالفة المنهي تتحقق به المخالفة المفسر بها البطلان والفساد وليس كذلك بل المخالفة المفسر بها ما ذكر أخص من مطلق المخالفة فتدبر ولا تغفل.

قوله: (**بأن كان منهياً عنه**): اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه: إن النهي ليس عن ذي الوجهين بل عن الفعل باعتبار مخصوص وأن المخالفة هي عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أخذاً مما تقدّم وذلك لا يتوقف على وجود نهي لأن خطاب الوضع بكون الشيء شرطاً أو مانعاً مع العلم بانتفائه أو وجوده كاف في تحقق المخالفة ا هـ. وأقول: تضمن كلامه اعتراضين؛ فأما أولهما فهو مما يتعجب منه لأن قول الشارح بأن كان أي ما ذكره وهو الفعل ذو الوجهين منهياً عنه لا يقتضي أن المنهي عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين إذ الموضوع فيه هو الفعل، وقد تقرر أن المحكوم عليه ذات الموضوع. غاية الأمر أن الموضوع الذي هو الفعل قد عنون بقولنا «ذو الوجهين» وقد تقرر أن العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزءاً لها وقد يكون خارجاً عنها، وهو هنا خارج عنها بلا شبهة. وتقرر أيضاً أن صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه أن يكون ثابتاً حال الحكم ولا بالفعل بل المعتبر فيه صدقه بالإمكان عن الفارابي وبالفعل أي بحسب الفرض كما صرح به في شرح المطالع بأن يفرضه العقل متصفاً به في أحد الأزمنة عند ابن سينا حتى إذا قلنا «كل إنسان أسود» كذا دخل فيه الرومي عند الفارابي لأن السواد ممكن الثبوت له، وكذا عند ابن سينا إذا فرضه العقل متصفاً بالسواد في الجملة، وحينئذ فغاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور أن المنهي عنه ذات الفعل الذي يمكن اتصافه بهما وظاهر أنه ليس في هذا أن المنهي عنه ذو الوجهين بالمعنى الذي فهمه الشيخ فتأمل. وأما ثانيهما فجوابه أن الشارح إنما فسر مخالفة ما ذكر للشرع بكونه منهياً عنه فاعتبر النهي ليصح كونه مقسماً لما كان النهي عنه لأصله، ولما كان النهي عنه لوصفه لأنه في تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلا معنى للاعتراض هنا بعدم التوقف على أنه لا يخفى أن الضروري لاعتبار النهي ثبوته في الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل لتحقق النهي العام عما أخل ببعض معتبراته وإن لم يقع نهي عن خصوص إخلال.

فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان، وكما في بيع الملاقيح، وهي ما في البطون من الأجنة لانعدام ركن من البيع أي المبيع، أو لوصفه فهي الفساد كما

قوله: (**إن كان لكون النهي عنه لأصله**): اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه: إنه جعل علة المخالفة كون النهي عن الفعل لأصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منهياً عنه مطلقاً والفرق بين المأخوذ بشرط ولا بشرط غير خفي ا هـ. وأقول: هذا مما يتعجب منه؛ أما أولاً فالشارح لم يجعل قبل هذا علة المخالفة كونها منهياً عنه مطلقاً وليس في عبارته ما يقتضي ذلك كما ترى فتأمل فيها تعلم ذلك، وكأنه فهم ذلك من قوله «بأن كان منهياً عنه» بناء على أن الباء للسببية أي بسبب كونه منهياً عنه وهو ممنوع بل قوله «بأن كان» تقييد لمخالفة ما ذكر للشرع أي المخالفة التي معها نهي وقد حققنا في أوّل هذا المجموع أن «بأن» تكون للتقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بما ذكر إلى ما يكون النهي لأصله أو لوصفه فكأنه قال المخالفة التي معها نهي تارة تكون لأجل النهي الذي هو للأصل وتارة تكون لأجل النهي الذي هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا إشكال بوجه. وأما ثانياً فسلمنا أن الشارح أراد ما فهمه لكن لا منافاة ولا مخالفة بين التعليلين إذ حاصل المعنى حينئذ أن مخالفة ما ذكر للشرع بسبب كونه منهياً عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهياً عنه لأصله، وتارة تكون بسبب كونه منهياً عنه لوصفه ففيه تعليل المخالفة بالكون منهياً عنه، ثم يفصل هذا الكون إلى الكون منهياً عنه لأصله والكون منهياً عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار على ذلك ولا إشكال بوجه إذ إجمال الشيء ثم تفصيله إلى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل التردد في صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجه. وأما قوله «والفرق الخ» ففيه أن المأخوذ لا بشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الإطلاق، وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الإطلاق؛ فإن أراد به الأول فهو مناف للمأخوذ بشرط إلا أن ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته فلا وجه لإيراده، وإن أراد الثاني فهو غير مناف للمأخوذ بشرط وهو مراد الشارح والمفهوم من عبارته وعند هذا يتضح الحال ويتبين أن لا إشكال.

قوله: (**كما في الصلاة بدون بعض الشرط**): قال شيخنا العلامة: أي كالمخالفة التي في الصلاة متلبسة بدون بعض الشروط والتمثيل للمخالفة لأصله بالشروط فيه نظر، لأن الشروط خارجة عن المشروط اللهم إلا أن يراد بقولهم «لأصله» ما يتوقف عليه الأصل شرطاً كان أو ركناً ا هـ. قوله: (**فهي الفساد**): قال شيخنا العلامة: قد يعارضه نقل المصنف في بحث النهي أن المنهي عنه لوصفه يفيد الصحة إلا أن يراد الفساد هنا للوصف والصحة هنالك للموصوف كما يشير إليه تعبيره بالمنهي دون النهي وصريح كلام ابن الحاجب ا هـ. وأقول: هذا من الشيخ عجيب إذ لا يتوهم هذه المعارضة إلا من لم يلاحظ قواعد الحنفية الذين هذا كلامهم وإلا فالفساد عندهم يستلزم الصحة فضلاً عن مجرد أنه لا ينافيها ولهذا عبر صدر الشريعة في تنقيحه بقوله «وإن دل» أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً له يبطل عنده أي عند

في صوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة اللّه تعالى للناس بلحوم الأضاحي التي شرعها فيه، وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث. ولو نذر صوم يوم النحر صح نذره لأن المعصية في فعله دون نذره، ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهدة نذره لأنه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد، أما الباطل فلا يعتد به. وفات المصنف أن يقول

الشافعي، ويفسد عندنا أي معاشر الحنفية أي يصح بأصله لا بوصفه إذ الصحة تتبع الأركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره لئلا يترجح العارض على الأصل ا هـ. ففسر الفساد بقوله «أي تصح الخ».

قوله: **(للإعراض)** قال شيخنا العلامة: هو بيان للوصف المنهي عنه ومقتضى نقل التفتازاني أنه الإيقاع في يوم النحر ا هـ. ثم حكى عبارة نقله المقتضية ذلك. وأقول: ما قاله الشارح مصرح به في أصول الحنفية حتى في تلويح التفتازاني حيث قال: والنهي إنما هو لهذه الأوقات باعتبار أنها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج، أو باعتبار أن الصوم في هذه الأيام إعراض عن ضيافة اللّه تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه ا هـ. ثم قال: لكن صح النذر به أي بالصوم في الأيام المنهية لأن الصوم نفسه طاعة وإنما المعصية في الإعراض عن ضيافة اللّه تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اللّه تعالى وإيجابه على نفسه ا هـ. وعبارة التوضيح لصدر الشريعة. وأما صوم الأيام المنهية فلما ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه إعراض عن ضيافة اللّه تعالى مع أنه يمكن حمل إحدى العبارتين على الأخرى كأن يكون جعل الوصف هو الإيقاع باعتبار ما تضمنه من الإعراض المذكور.

قوله: **(صح نذره لأن المعصية في فعله)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال: تعليل الصحة بانتفاء المعصية مقتضاه انتفاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله «ولو صامه خرج عن عهدته» ا هـ. وأقول: لا يخفى أن الشارح حاك لما قاله عن الحنفية ولم ينتصب لاختيار ما حكاه عنهم بل خلاف معتقده، وقد تقرر في الأصول أن الحكاية لا تعترض فإن أراد الشيخ الإعتراض على الشارح لم يصح هذا الإعتراض، وإن أراد أن هذا الإعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بمنع قوله«وهو خلاف ما صرح به عنهم بقوله الخ» لأن قوله «ولو صامه» خرج عن عهدته ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أعم من الصحة، بل الشارح مصرح في قوله المذكور بالفساد، ألا ترى إلى قوله «فقد اعتد بالفاسد»، وأما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتي آنفاً بيان بطلانه قوله: **(فقد اعتد بالفاسد)**: اعترضه شيخنا العلامة فقال: قد علمت أن الفاسد عنده هو الوصف كالإيقاع يوم النحر والدرهم الزائد في المثالين دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما، والمعتد به هو الثاني لا الأوّل. فأما الزيادة فلم

....

يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الذي هو سبب وضعي لذلك على أن قوله «اعتد بالفاسد» متناقض الطرفين ا هـ. وأقول: جميع ما هول به الشيخ في هذا الاعتراض في غاية السقوط لا منشأ له إلا عدم إتقان مذهب الحنفية الذي الكلام في تقريره وعدم مراجعة أصولهم. أما قوله «فقد علمت أن الفاسد عنده هو الوصف» فهو بناء على غير أساس وحاشا الله ما علمنا ذلك ولم يتقدم شيء يعلم هو منه. فإن أراد أن ذلك قد علم مما نقله قبل عن التفتازاني من أن الوصف هو المنهي عنه لا علة للنهي ومن أن متعلق التحريم عند أبي حنيفة هو إيقاع الصوم في يوم النحر الذي هو وصف المنهي عنه لا نفسه، فيرده أن من الواضح أنه لا يلزم من كون الوصف هو المنهي عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى الفاسد عندهم مع أن الحنفية مصرحون بخلاف ذلك فإنهم جعلوا مسمى الفاسد الفعل الموصوف كالصوم. قال صدر الشريعة في تنقيحه: وإن دل أي الدليل على أن النهي لغيره فذلك الغير إن كان وصفاً له يبطل عنده أي عند الشافعي، ويفسد عندنا أي بأصله لا بوصفه إلى أن قال: وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الأيام المنهية ا هـ. وقال في توضيحه: هذه أمثلة الصحيح لأصله لا بوصفه الذي نسميه فاسداً ا هـ. وعلى هذا كلام غيره منهم. فهذه نصوص صريحة في أن الفاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم، وقد حكموا بصحتهما بأصلهما وترتب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهدة النذر على الصوم وهذا اعتداد بهما بلا شبهة، فقد علم أنه لا إشكال بوجه على قول الشارح فقد اعتد بالفاسد. وأما قوله «فأما الزيادة فلم يعتد في ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهي عنه بل بالقبض الخ» ففيه تحريف لكلام الشارح، ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك أن الشارح لم يقل إنه اعتد في ملكها الخبيث بالبيع بأن يكون البيع محصلاً للملك الخبيث وإنما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلاً على أن البيع الفاسد معتد به عنده ولا شبهة في صحة ذلك، فإن استفادة الملك بالقبض اعتداد بالبيع مطلقاً إذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك، وإن حصل القبض كما في البيع الباطل وبين الأمرين بون بائن فظهر أنه لا غبار على ما ذكره الشارح في مسئلة الزيادة، وأنه بريء مما نسب إليه. وأما قوله «على أن قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين» فهو وهم محض لا منشأ له إلا ما استقر عنده من مذهب غير الحنفية والغفلة عن مذهبهم الذي الكلام في تقريره، ذلك لأن مراده بتناقض الطرفين أن الاعتداد والفساد متنافيان إذ من لازم الفاسد عدم الاعتداد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفاسد بالاعتداد، ومعلوم أن تنافيهما إنما هو مذهب غير الحنفية، وأما مذهب الحنفية فلا تنافي بينهما فيه كما علم مما تقرر من أن الفاسد عندهم صحيح بأصله تترتب عليه فوائده والشارح في مقام بيان مذهبهم، فيكف مع هذا يسوغ لعاقل دعوى التناقض فتأمل ولا تغفل.

والخلاف لفظي كما قال في الفرض والواجب إذ حاصله أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما يسمى بطلاناً هل يسمى فساداً ولو صفة كما يسمى فساداً هل يسمى بطلاناً فعنده لا وعندنا نعم **(والأداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه)**

قوله: **(وفات المصنف أن يقول والخلاف لفظي)**: أقول: فيه أمران: الأول أنه فات الشارح أن يبين أن الاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظياً كما فعل نظير ذلك في الكلام على الفرض والواجب. والثاني أن الكوراني اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين: إن صح لهم ذلك أي صحة البيع مع طرح الزيادة لا مناقشة معهم في التسمية ولنا في هذا المقام نظر، لأن ثبوته عند الخصم لا يعتبر وعندهم ثابت بل ثبوته متواتر، وربما لاحظ المصنف رحمه اللّه ما أشرنا إليه ولذا لم يذكر أن الخلاف لفظي ولا حاجة إلى نسبة المصنف إلى الذهول كما فعله بعض الشارحين، فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه وإلا يكون جارحاً لا شارحاً. وأقول: ما أشار إليه لا ينافي أن الخلاف لفظي كما أشرنا إليه في الأمر الأول خلافاً لما توهمه فتأمله.

قوله: **(والأداء فعل بعض الخ)**: اعترضه الكوراني بأمرين وأجاب عن أحدهما حيث قال: ثم قال: «بعض» يصدق على ما إذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه في الوقت مع عدم الجواز إجماعاً، ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتحاش. ثم لفظ «البعض» وإن أفاد ما ذكرنا من أن ركعة من الصلاة إذا وقعت في الوقت فالكل أداء ولكن يتناول بمفهومه بعض الصوم مع أنه لا يتصوّر فيه ذلك، فالأولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور ا هـ. وأقول: ما أجاب به فيما تقدّم من الاعتماد على الظهور يجرى هنا بالأولى لأنه إذا اعتمد على الظهور مع التصور فمع عدم التصور الذي اعترف به أولى، ثم ذكر الكوراني هنا أن كلام المصنف صريح في أن الإعادة ليست من قبيل الأداء بل الأقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون إذ الإعادة ما فعلت في الوقت المقدر له ثانياً لاختلال الأوّل ا هـ. وأقول: لا يرتاب عاقل في أن ما عرف به المصنف الأداء شامل للإعادة إذ جميع ما اعتبره في تعريفه متحقق فيها فلزم شمول تعريف الأداء إياها وأنها من أفراده، وتعريف المصنف إياها من حيث إنها إعادة لا ينافي ذلك، فكلام المصنف ظاهر في أن الإعادة قسم من الأداء لا قسيم له ولهذا قال الشارح المحقق. ثم ظاهر كلام المصنف أن الإعادة قسم من الأداء وهو كما قال مصطلح الأكثرين ا هـ. فدعوى الكوراني أن كلام المصنف صريح في خلاف ذلك دعوى باطلة قطعاً، والعجب منه أنه يبالغ في دعاويه من غير استناد إلى شبهة فضلاً عن حجة وليته عمل بقوله السابق «فإن الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ» فإن الحمل هنا ممكن بل في غاية القرب كما تبين.

قوله: **(وقيل كل الخ)**: اعترض عليه باشتماله على حكاية خلاف في تعريف الأداء

واجباً كان أو مندوباً وقوله «فعل بعض» يعني مع فعل البعض الآخر في الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو بعده في الصلاة لكن بشرط أن يكون المفعول فيه منها ركعة كما

ونصب الخلاف في فصول التعريف غير معهود. وأقول: ما أبرد هذا الاعتراض فإنه لو سلم أن ما ذكر غير معهود كان من محاسن المصنف وزياداته الحسنة فإنه فائدة لا تخل بمقام التعريف فكان اللائق بالمعترض إبدال اعتراض ذلك بالمبالغة في استحسانه.

قوله: (**يعنى مع فعل البعض الآخر الخ**): بين شيخنا العلامة أنه دفع بهذا فساد التعريف من وجوه ثلاثة، ثم قال في إحدى حاشيتين: ولا يخفى فساد هذا الجواب إذ المعتبر في صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها. ثم قوله «لكن بشرط الخ» مقتضاه أن مفهوم الأداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن ماهية الأداء وفيه بحث ا هـ. وفي الأخرى في هذا الأخير، ومن البين أن كون المفعول من الصلاة في وقتها ركعة فأكثر معتبر في مفهوم أدائها فجعله شرطاً غير مسلم ا هـ. وأقول: أما أولاً فلا يتعين أن الشارح قصد الجواب حتى يعترض عليه بأنه لا يخفى فساد هذا الجواب، بل يجوز أن يكون مراده مجرد بيان مراد المصنف. وأما ثانياً فحيث اشتهر بين الأئمة أن أهل هذه الفنون يتساهلون قصداً في التعاريف ويكتفون فيها بأمثال ما ذكر لا تليق المبالغة بالتشنيع عليهم بما ذكر. وأما ثالثاً فغاية الأمر أن التعريف بالأعم وقد أجازه المتقدّمون واختاره غير واحد من المتأخرين، فلا تنبغي المبالغة بهذا التشنيع، وأما رابعاً فإطلاق ما ذكره من أنه لا يعتبر في صحة الحد عناية القرائن أو غيرها غير صحيح، فقد صرحوا بخلاف ذلك الإطلاق. قال في الغرّة: وأن يحترز أي وينبغي أن يحترز عن الألفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية والإضمار والتكرار مما يلتبس في الفهم إلا إذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جلية على المراد فإنها أي المجازات حينئذ في حكم الحقائق ا هـ. وقوله «قرينة» قال شيخنا الشريف في شرحه لفظية أو معنوية كشهرة ثم قال: واعلم أنه لا قدح في المشترك أيضاً عند وضوح القرينة المعينة بل الإضمار أيضاً بل لو لم يخص بالمجاز قوله فإنها في حكم الحقائق لكان أولى ا هـ. ولعل ما ذكرناه هو السبب في سكوت الشارح عن جواب الاعتراض على المتن وإلا فتوجه الاعتراض عليه فيما ذكر بحسب الظاهر أمر يتبادر إلى بعض آحاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الإمامة وتحقيق العلوم أعلى مرتبة. وأما الثاني فهو مدفوع بعد تسليم أن كون البعض ركعة معتبر في مفهوم بالأداء بأن الشارح لم يجعله شرطاً لأدائها وإنما جعله شرطاً لفعل البعض الآخر بعد الوقت، وذلك لا ينافي أنه معتبر في مفهوم الأداء، ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فإنهم يطلقون الشرط بمعنى ما لا بدّ منه فيشمل الأركان كما هو مصرح به في كلامهم، وعلى هذا قولهم شرط الصوم النية والإمساك عن المفطرات إلى غير ذلك وشرط البيع الصيغة إلى غير ذلك فتأمل. واعلم أن الاعتراض الأوّل قد سبق شيخنا إليه غيره كالكمال لكنه

هو معلوم من محله لحديث الصحيحين «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»[(١)]
وقوله «بعض» بلا تنوين لإضافته إلى مثل ما أضيف إليه المعطوف حذف اختصاراً كقولهم

وجه فساد الجواب بشيء آخر حيث قال: ولما لم يكن في التعريف ما يدل على خصوص الصلاة إي باعتبار الاكتفاء بالبعض ولا على أن المراد بعض خاص استند في كونه مراداً إلى أنه معلوم من محله أي في كتب الفقه، ولا يخفى أن مثل ذلك لا يصلح مستنداً لأنه إذا فرض أن المخاطب بالتعريف يعلم أن المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وأنه في الصلاة خاصة وأنه مع وقوع باقيها في الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيئاً ا هـ.

ويجاب بأن مراد الشارح أن المخاطب بالتعريف من يعلم أن أداء الصلاة لا يحصل بدون ركعة في الوقت لكنه لا يعلم أنه يحصل بركعة فقط في الوقت أو يتوقف على فعل الجميع في الوقت، وحينئذ يستفيد من التعريف تحقق الأداء في الصلاة بركعة لأنه أقل ما يتحقق به البعض بناء على ما علمه من عدم حصوله بدون ركعة، ومن إطلاق البعض وعدم تقييده بفعل الباقي فيه أنه لا فرق، ومن يعلم أن الصوم لا يتصوّر تلفيقه من يومين لكنه لا يعلم أن الأداء مقيد بالوقت المقدر له أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وأنه في الوقت المقدر له أنه لا بد من وقوع البعض الآخر مع البعض الأول في يوم واحد بناء على ما علمه من عدم تصوّر كون الصوم الواحد في يومين، وأن الأداء ما يكون في وقته المقدر له في غيره، فقوله «يعني مع فعل البعض الآخر الخ» أي كما يستفاد من إطلاقه. وقوله«أو بعده في الصلاة» أي كما يفيده الإطلاق أي لا في الصوم لظهور عدم تصوّره. وقوله «كما هو معلوم» أي مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة فالحوالة على العلم به من محله إنما هو باعتبار أنه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه حمل البعض على الركعة. والحاصل أنه ليس المراد بقوله «كما هو معلوم من محله» أن المخاطب بالتعريف من يعلم أن أقل ما يتحقق به أداء الصلاة ركعة وأنه لا فرق بينْ أن يفعل الباقي معها في الوقت أو خارجه وأنه لا بدّ في تحقق أداء الصوم من وقوع جميعه في الوقت كما فهمه الكمال وبنى عليه الاعتراض، بل المراد به أن المخاطب به من يعلم أنه لا يتحقق أداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم زيادة على ذلك من حيث الأداء فيحمل البعض الواقع في التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة، ويستفيد من إطلاق العبارة أنه لا فرق بين فعل الباقي في الوقت أو خارجه لإمكان ذلك، ومن يجهل أداء الصوم لكنه يعلم أنه لا يتصور تلفيق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف أنه لا بد في أداء الصوم من وقوعه بتمامه في وقته المقدّر له فظهر إفادة التعريف في كلا القسمين والله أعلم.

قوله: **(إلى مثل ما أضيف له المعطوف)** فيه أمور: الأوّل قال شيخنا العلامة: يريد

---

(١) رواه البخاري في كتاب المواقيت باب ٢٨، ٢٩. مسلم في كتاب المساجد حديث ١٦١. الترمذي في كتاب الصلاة باب ٣٣. النسائي في كتاب المواقيت باب ١١. الموطأ في كتاب الجمعة حديث ١٣، ١٥.

نصف وربع درهم وكذا قوله «كل في تعريف القضاء» (والمؤدى ما فعل) من كل العبادة في

بالمعطوف لفظ «كل» وفي كونه معطوفاً أي على «بعض» نظر، لأنه مجرور بمضاف مماثل للمضاف الأوّل محذوف مبقى عمله وهو خبر لمبتدإ محذوف والجملة مقول قيل المعطوف على الجملة الإسمية قبلها والتقدير وقيل هو فعل كل الخ. وكيف تكون «كل» معطوفة وهي بعد «قيل» التي لا يحكى بها إلا جملة أو ما في معناها؟ اهـ. وأقول: هذا النظر صحيح بل هو من الواضحات التي لا تخفى على بعض الآحاد فضلاً عن مثل الشارح، ولكن الظاهر أنه إنما سماه معطوفاً نظراً للمعنى لأن الكلام في معنى أن يقال والأداء فعل بعض في القول الصحيح وكل في القول الآخر واتكالاً على مزيد وضوح المراد والميل إلى جانب المعنى سبيل مسلوك، وفيه تنبيه على أن حذف المضاف إليه يكتفى فيه بمثل ذلك وأنه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة. والثاني قال الزركشي قال الفراء: ولا يجوز حذف المضاف إليه في مثل هذا إلا في المصطحبين كاليد والرجل والنصف والربع وقبل وبعد، وأما نحو دار وغلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشتريت دار وغلام زيد لم يجز. قلت: ومن المصطحبين «بعض» و«كل» في كلام المصنف اهـ. والثالث قال العراقي: وفعل ذلك المصنف اختصاراً ولو اجتنب المصنف مثل هذا في التعريفات لكان أولى فإنها موضوعة للإيضاح والبيان وهذا ينافيه اهـ. ويجاب بأن المصنفين ذوي الاختصار كالمصطلحين على اغتفار أمثال ذلك فإنهم يتعمدونه مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود، على أن غاية ذلك أنه حذف لقرينة وهي إضافة المعطوف إلى مثل المقدر والحذف في الحدود جائز مع القرينة إلا أن يقال: شرط قرينة الحذف أن تكون واضحة وهذه ليست كذلك إلا أن في دعوى عدم وضوح هذه نظراً ظاهراً. فليتأمل.

قوله: (والمؤدى ما فعل): اعترض عليه الكوراني حيث قال: وقوله «والمؤدى ما فعل» مستدرك لأنه إذا علم الأداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال: والأداء ما فعل في وقته المقدر له. فردّه المصنف بأن ذلك هو المؤدّى لا الأداء ولا مؤاخذة على ابن الحاجب لأن الأداء يطلق على المعنى المصدري وعلى المؤدى، وقد استعمله في الثاني، والدليل على ذلك قوله ما فعل في وقته المقدر والوقت إنما يكون مقدراً للمؤدّى لا للمعنى المصدري القائم بالفاعل اهـ. وأقول: دعواه الاستدراك وإبداء الفائدة بقوله «لكنه قصد الخ» متناقضان إذ مع إفادته ما لا يستفاد من تعريف الأداء لا يكون مستدركاً إذ المستدرك في أمثال هذا المقام ما لا فائدة في ذكره للاستغناء عنه بغيره. والصواب القطع بأنه لا استدراك نظراً للفائدة التي قصدها المصنف وأن دعوى الاستدراك وهم محض على أنا لو قطعنا النظر عن هذه الفائدة لم يصح الاعتراض بالاستدراك لأن هذه معان اصطلاحية مختلف فيها. وجاز أن يعتبر في المشتق زيادة لا تستفاد من المشتق منه، ففي تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط في البيان ودفع الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك ممن عنده أدنى

وقتها على القولين أو فيه وبعده على الأول (والوقت) لما فعل كله فيه أو فيه وبعده أداء أي للمؤدى (الزمان المقدّر له شرعاً مطلقاً) أي موسعاً كزمان الصلوات الخمس وسننها

استمساك، وأما قوله «ولا مؤاخذة على ابن الحاجب الخ» فإن أراد نفي المؤاخذة عنه مطلقاً فهو باطل قطعاً لظهور أن التعبير بالمؤدّى أولى من التعبير بالأداء لأنه لا اشتراك في الأوّل وفي الثاني اشتراك، وما خلا عن الاشتراك أولى في البيان خصوصاً في التعاريف إن لم يكن واجباً، فكون ابن الحاجب خالف الأولى مما لا شبهة فيه وإن أراد نفي المؤاخذة عنه بمعنى أنه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لأن المصنف لم يدع الفساد بل مخالفة الأولى. لا يقال لا نسلم مخالفة الأولى أيضاً لأن الأداء في عبارته مع تفسيره بما فعل لا يحتمل إلا المؤدّي لأن ما فعل ليس إلا المؤدّى لأنا نقول: هذا المنع مكابرة لا التفات إليها لأن الاحتراز عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الأولوية على أنا لا نسلم نفي الاحتمال لجواز تقدير المضاف إلى ما فعل وكثرة تقدير المضاف أي فعل ما فعل بدليل التعبير بالأداء المناسب لذلك. وأما قوله «والدليل على ذلك الخ» فهو استدلال فاسد لأنه جعل وجه الدلالة أن الوقت إنما يكون مقدراً للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر للأداء أيضاً، بل قد يقال إن تقديره للمؤدى إنما هو من حيث الأداء لا من حيث ذاته، وكان الصواب في الاستدلال أن يقول «لأن ما فعل في وقته هو المؤدى لا الأداء» وهو حينئذ دليل ظني لاحتمال تقدير المضاف كما تقرر فليتأمل.

قوله: (أو فيه وبعده على الأوّل): دفع لما يتوهم من قوله «ما فعل من المؤدّى» فيما إذا فعل البعض فقط في الوقت هو المفعول في الوقت فقط. فإن قلت: أي دلالة من المتن على إرادة ذلك قلت: دلالة عموم ما فتأمله.

قوله: (والوقت الزمان المقدر له): أي لما فعل كله الخ فيه أمور: الأوّل أن هذا شامل للوقت الأصلي. والوقت التبعي كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية، ووقت ثانية المجموعتين جمع تأخير بالنسبة للأولى، والثاني قال شيخنا العلامة: ولا يخفى عليك أن في كل من تعريفي الأداء والوقت بما ذكر دوراً ظاهراً لأخذ كل منهما قيداً في تعريف الآخر اهـ. وأقول: إذا حمل كل من ذينك التعريفين على أنه تعريف لفظي فلا دور ولا إشكال وكثيراً ما يرتكب هذا الحمل لدفع الدور السعد والسيد، وكثيراً ما يقتفي أثرهما في ذلك شيخنا فما له أعرض عن ذلك هنا على أن لنا أن نمنع الدور عن التعريفين وإن لم يكونا لفظيين. أما عن تعريف الأداء فلأن الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوّره بدون تصوّر مفهوم المؤدّى الواقع في تعريف الوقت لأن حاصله الوقت المضاف للشيء شرعاً وتصوّر هذا المعنى وتشخصه بدون تصوّر معنى المؤدى ممكن فلا دور. وأما عن تعريف الوقت فبأن بجعل الضمير في «له» راجعاً للمؤدى بمعنى الفعل المطلوب لا مع وصف الأداء وتصوّر ذلك ممكن بدون تصوّر مفهوم وصف الأداء فلا دور أيضاً فليتأمل. والثالث قال شيخنا العلامة أيضاً: هذا التعريف غير مانع

والضحى والعيد أو مضيقاً كزمان صوم رمضان وأيام البيض فما لم يقدّر له زمان في الشرع

لأنه يدخل فيه بعض المقضيات كالصلاة فإن وقتها عند خروج وقت الأداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها وقتاً هو وقت تذكرها، فلو قال «أوّلاً» بدل قوله «مطلقاً» كما فعل ابن الحاجب لم يرد لأن الوقت المقدر لها شرعاً أولاً هو وقت أدائها، وأما وقت التذكر في الفائتة فإنه زمان مقدر ثانياً بعد فوات الوقت المقدر لها أولاً اهـ. وأقول: المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الأول والآخر فلا يصدق على زمان التذكر في الفائتة فإنه ليس كذلك كما هو الظاهر على أنه قد يرد على التعبير بـ«أولاً» الوقت التبعي في الجمع فإنه لم يقدر لغير صاحبة الوقت أولاً بل ثانياً عند عروض مسوغ الجمع فليتأمل.

قوله: **(مطلقاً)**: اعترضه الكوراني فقال: ثانيهما أي المبحثين أن قوله «مطلقاً» في تعريف الوقت بأنه الزمان المقدر له شرعاً مطلقاً لا حاجة إليه إذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه إذ يصدق على الكل أنه الوقت المقدر له شرعاً. فإن قيل: لا بد من قيد أولاً ليخرج المقدر ثانياً لأنه مما قدره الشرع مع أن الفعل الواقع فيه لا يتصف بالأداء كصلاة الناسي إذا ذكرها. قلت: لا يحتاج إلى ذلك إذ الوقت صار حقيقة عرفية في الأول فلا يتناول ذلك إلا بقرينة والله أعلم اهـ. وأقول: أما ما ذكره أولاً فجوابه أن الوقت وإن شمل الموسع والمضيق إلا أن ذلك لا يمنع أنه قد يتوهم عدم إرادة الشمول أو أنه لا يصدق على الموسع بناء على توهم أن المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد «مطلقاً» دفعاً للتوهم، وقد صرحوا بأنه لا استدراك فيما قصد به دفع التوهم. وممن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل في الكل فإن أراد بقوله «لا حاجة إليه» أن فيه استدراكاً أو أنه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر، أو أنه لو تركه لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضي رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضاً، وأما ما أجاب به عن السؤال الذي أورده فهو حسن، ويمكن أن يجاب عنه أيضاً بما قدّمناه من أن المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الأول والآخر ولا كذلك وقت تذكر الفائتة وإفاقة النائم فلا يشمله التعريف، وبذلك يندفع جزم شيخنا العلامة بمضمون السؤال وعدم دفعه والعدول إلى تفسير مطلقاً بغير ما فسره به الشارح حيث قال: لو حمل على أنه نعت لمصدر محذوف أي تقديراً مطلقاً أي لا يتقيد بأحد دون أحد احترازاً عن المقدر شرعاً تقديراً مقيداً بأحد كوقت ذكر المنسية أو إفاقة النائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على ما ذكر المقتضي لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذي ليس الفعل فيه أداء فلا يطرد اهـ. مع أنه يرد على ما اختاره أن قيد الإطلاق حينئذ يخرج وقت إحدى المجموعتين في السفر بالنسبة للأخرى لأنه مقدر شرعاً تقديراً مقيداً بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسي عند ذكره، ولا يخرجه على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر. لا يقال بل يخرجه إذ الوقت حقيقة عرفية في الوقت الأصلي للصلاة دون التبعي لأنا نقول: أما أولاً فلا نسلم ذلك كما هو معلوم

كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وإن كان فورياً كالإيمان لا يسمى فعله أداء ولا قضاء، وإن

من تصرفات الفقهاء، وأما ثانياً فلو سلم ذلك وجب أن يراد بالوقت المعرف ما يشمل التبعي وإلا لم يكن تعريف الأداء جامعاً فتأمله.

قوله: (كالنذر والنفل المطلقين): أورد شيخنا العلامة أن مقتضاه أن النذر المقدر بزمن من المقدر له زمن في الشرع، ولا يخفى أن زمنه مقدر جعلاً لا شرعاً. وإن أوجب الشرع الوفاء به وأن الفعل فيه أداء فيرد وقته على عكس تعريف الوقت بما ذكره اهـ. وأقول: في جواب هذا: إما أن نقول إنه ليس المراد بكونه مقدراً شرعاً أن الشارع باشر تقديره بل المراد أن تقديره معتبر في الشرع واجب المراعاة فيه، سواء كان المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره. وإما أن يلتزم أن المراد أن الشارع باشر تقديره ولا يضرنا هذا فيما نحن فيه لأنه كما أنه مقدر جعلاً مقدر شرعاً أيضاً، لأن الشارع حدد وقته بالمقدر الذي التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم تجب مراعاته ولا معنى لكون الوقت مقدراً شرعاً إلا اعتبار الشرع إياه لذلك العمل، وإيجاب مراعاته فيه سواء ابتدأ ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكلف، وعلى الوجهين فالنذر المذكور إذا فعل في وقته كان أداء ينطبق عليه حد الأداء فلا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ وإن كان من الجلالة بالمحل المعروف. فإن قلت: ويؤيد ما قاله قول العضد في شرح تعريف ابن الحاجب الأداء ما نصه: فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعاً كالزكاة يعين له الإمام شهراً اهـ. قلت: لو سلم ذلك لم يضرنا لأنا لا نسلم أن تعيين الإمام ليس شرعياً ومع ذلك لا يرد علينا لأن المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الإجزاء، والتعيين المذكور بخلاف ذلك إذ الزكاة مطلوبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له في واحد منهما وإنما الغرض منه مجرد الإعلام بمجيئه بنفسه أو نائبه إليهم في ذلك الوقت لأخذها ليتهيأ لدفعها له فيه، ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك. فإن قلت: فما هو المحترز عنه بقولهم هنا شرعاً؟ قلت: يظهر أنهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعياً بل مجرد الإشارة إلى أنه لا أثر لتقدير غير شرعي بأن لم يعتبر، ويؤيد ذلك أن الشارح لم يذكر له محترزاً فليتأمل.

قوله: (لا يسمى فعله الخ): فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: لو قال فعل بعضه لكان أجرى على التعريف الراجح لكنه راعى قوله «يعني مع فعل البعض الآخر الخ» اهـ. وأقول: إنما يكون قوله «فعل بعضه» أجرى على التعريف الراجح لو كان مسمى الأداء على التعريف الراجح هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل، ولو قال فعل بعضه لتوهم أن مسمى الأداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فللّه دره، والثاني أن الظاهر أن التعبير بالفعل لا يخلو عن تسمح بالنسبة للإيمان إذ هو التصديق المخصوص والتحقيق في التصديق أنه ليس من مقولة الأفعال.

كان الزمان ضرورياً لفعله (**والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت أدائه**) من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو قبله في الصلاة وإن كان المفعول منها في الوقت ركعة فأكثر، والحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة، ولو قال المصنف «وقته» كما قال في الأداء كفى (**استدراكاً**) بذلك الفعل (**لما**) أي لشيء (**سبق له مقتض للفعل**) أي

قوله: (**والقضاء الخ**): أورد الكوراني هنا ما يتعجب منه حيث قال: فإن قلت: على ما ذكرتم من أن الأداء هو الفعل الواقع في الوقت المقدر شرعاً فلم يسمون الحج الذي يأتي به المفسد في القابل قضاء مع أن الحج وقته العمر كله؟ قلت: لما شرع فيه وتلبس بأفعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما إذا تلبس بأفعال الصلاة مع أن الصلاة واجب موسع يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى وهي أن الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم عصى في الموت في أثناء وقت الحج بدونه ولم يعص في الموت في أثناء وقت الصلاة بدونها تأمل، وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاماً يتعجب منه وهو أنه شرح البعض في قول المصنف في تعريف الأداء بالركعة على ما قررنا، ثم قال هنا كلاماً حاصله أن القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض أكثر من ركعة فورد عليه أنك قلت إن أدرك الركعة أدرك الصلاة. فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ركعة وكل هذا سهو ظاهر إذ مسألة العذر غير مسألة الأداء وهو أن يزول العذر وقد بقي من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة تجب تلك مع ما قبلها إن أمكن الجمع وإلا فهي فقط، فالكلام هنا في الوجوب سواء صلاها أو لم يصلها أبداً أو صلاها خارج الوقت. والمسألة الأولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو دخل في الصلاة وتلبس وأوقع ركعة في الوقت الشرعي والباقي آخره فأين إحدى المسألتين من الأخرى والله أعلم اهـ.

وأقول: أما ما ذكره أولاً من السؤال والجواب فقد أخذه من غيره فإن ذلك مذكور مشهور في كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين، وثانيهما أن المراد بالقضاء فيه المعنى اللغوي وهو بمعنى الأداء فلا ينافي الأداء الاصطلاحي، وعلى هذا يحتاج للفرق بينه وبين النذر المطلق إذ كل منهما وقته العمر مع أن النذر المذكور لا يوصف بأداء ولا قضاء كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له، وقد يلتزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف الحج عنده بأداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكي فيه ككل ما لم يعين له وقت، وحمل إطلاق الفقهاء الأداء والقضاء فيه على التجوّز. نعم فرق السيد في حواشي العضد بينه وبين النوافل المطلقة حيث قال في قول العضد «فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل» ما نصه: أي المطلقة إذ لم يقدر لها وقت بخلاف الحج فإن وقته مقدّر معين لكنه غير محدود فيوصف بالأداء ولا يوصف بالقضاء لوقوعه

....

دائماً فيما قدر له شرعاً أولاً، وإطلاق القضاء على الحج الذي يستدرك به حج فاسد مجاز من حيث المشابهة مع المقتضى في الاستدراك اهـ. فليحرّر ما أفاده هذا الكلام من أن وقت الحج مقدر معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراك الجميع في أن وقتها العمر إلا أن يدعي أن الشارع عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك في النوافل لكن قضية تنظيره أعني الكوراني بالصلاة في قوله «وذلك كما إذا تلبس بأفعال الصلاة الخ» أن فعل الصلاة في الوقت بعد الإفساد فيه قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه، وقوله «ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ» فلا يخفى ما فيه فإن ما ذكره لا يفيد انحلال تلك الشبهة كما ترى إلا أن يكون في هذه النسخة الواقعة لي شيء ساقط يفيد انحلالها.

وأما قوله «وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاماً يتعجب منه الخ». فالظاهر أنه أراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له أدنى عقل المحقق المحلي، وحينئذ فهذا أدل دليل وأصدق شاهد على غباوته ومجازفته وتصديه لما ليس له أهلاً فإنه لم يفهم كلام هذا المحقق ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترأ وافترى، وذلك لأن عبارة المحلي مع المتن ما نصه والقضاء فعل كل، وقيل بعض ما دخل وقت أدائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضاً صلاة كان أو صوماً أو قبله في الصلاة. وإن كان المفعول ههنا في الوقت ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة اهـ. ومعلوم أن قوله «مع فعل بعضه الآخر» إلى قوله «فأكثر» شرح للقول الثاني الضعيف الذي ذكره المتن بقوله «وقيل بعض الخ» ولما تضمن ذلك أنه إذا وقع بعض الصلاة في الوقت وبعضها بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وإن كان الواقع في الوقت ركعة فأكثر ورد عليه حديث الصحيحين «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة»[1] الذي استدل به القول الأول الصحيح على أن الصلاة فيما ذكر أداء كما تقدم. فأجاب هذا القائل عنه بحمله على من زال عذره كالجنون وقد بقي من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة، فالحديث وارد في بيان القدر الذي تجب الصلاة أداء بإدراكه وهو ما الكلام هنا فيه، وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه في كلام الفقهاء، فالمحقق المحلي أراد بقوله «والحديث فيمن زال عذره الخ» حكاية جواب هذا القائل عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله «وإن كان المفعول منها في الوقت ركعة فأكثر»، وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغبي المشبع بالزور وكيف حرف وعجرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة، وذلك لأنه إن أراد بقوله «فورد عليه أنك قلت الخ» ما قرره الشارح على الصحيح في الأداء من حصوله بإدراك ركعة في الوقت وأن ذلك وارد على ما قرره هنا على

(١) المصدر السابق.

لأن يفعل وجوباً أو ندباً فإن الصلاة المندوبة تقضى في الأظهر ويقاس عليها الصوم

القول المرجوح في القضاء من أنه إذا فعل بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وإن كان المفعول منها في الوقت أكثر من ركعة فيكون حاصل الإيراد على هذا أن ما قرره على الصحيح في الأداء من حصوله بإدراك ركعة في الوقت وارد على ما قرره على الضعيف في القضاء من حصوله، وإن أدرك ركعة فأكثر في الوقت فكلام الشارح بريء من احتمال ذلك بوجه، ولا يتوهم هذا من كلامه إلا من عمي قلبه وانطمس لبه مع أن ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله «إن مسألة العذر غير مسألة الاداء الخ» كما لا يخفى.

وإن أراد به ما دل عليه الحديث الذي استدل به القول الصحيح في الأداء من إدراك الصلاة بإدراك ركعة في الوقت وأنه وارد على القول الضعيف في القضاء وأن القول الضعيف فيه، أجاب عنه بحمله على أنه وراد على بيان القدر الذي تجب الصلاة بإدراكه لا في بيان القدر الذي تصير الصلاة أداء بإدراكه كما فعل القول الصحيح في الأداء، فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حينئذ لكن هذا أيضاً لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله إذ مسألة الأداء غير مسألة العذر الخ. ولا يناسب حينئذ ما صنعه من إضافة القول إلى الشارح بقوله «فورد عليه أنك قلت الخ» إذ القول على هذا قول النبي ﷺ لا قول الشارح، وإن أراد ما دل عليه الحديث كما ذكر لما ورد على القول الضعيف في القضاء، أجاب عنه الشارح بحمله على بيان القدر الذي تجب الصلاة بإدراكه، فإن أراد مع ذلك إبقاء المسألة الأولى بحالها من أن المقصود بها بيان الأداء، فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فما معنى التشنيع حينئذ لكنه أيضاً لا يناسب بوجه قوله إذ مسألة الأداء غير مسألة العذر الخ. وإن أراد مع ذلك أن الشارح صرف المسألة الأولى عن بيان الأداء إلى بيان الوجوب عند زوال العذر كما هو المناسب لقوله إذ مسألة العذر الخ الدال على أن وجه اعتراضه أن الشارح لم يميز بين المسألتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه إلا من انطمست بصيرته وعميت سريرته. وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازفته بقوله «وكل هذا سهو ظاهر الخ» وأنه لم يزد في هذا المقام على التشنيع بالأغلاط والأوهام فما أحقه بقوله القائل:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

ولعمر الله إن مثل هذه الأغلاط أحقر من أن يلتفت إليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واغترار أهله بأمثالها لكان الإضراب عنها صفحاً أولى ولا توفيق إلا بالله.

قوله: **(أي لأن يفعل)**: أقول: من فوائد هذا التفسير الإشارة إلى أن المراد بالفعل هنا المعنى المصدري لا الحاصل بالمصدر الذي هو المفعول لأنه حينئذ يتكرر مع قوله «له» الراجع ضميره المجرور لما الواقع على الحاصل بالمصدر كما أن كلاً وبعضاً في التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به التعريف لأنه بالمعنى المصدري. قوله:

المندوب. فقوله «مقتض» أحسن من قول ابن الحاجب وغيره «وجوب» لكن لو قال «لما سبق لفعله مقتض» كان أوضح وأخصر (مطلقاً) أي من المستدرك كما في قضاء الصلاة المتروكة بلا عذر أو من غيره كما في قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فإنه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما، وإن انعقد سبب الوجوب أو الندب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما. وخرج بقيد الاستدراك إعادة

(أحسن من قول ابن الحاجب الخ): قال شيخنا العلامة: لعذر له يعني لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب إلا الفجر فإنه يقضى فقيل حقيقة وقيل مجازاً اهـ. وأقول: إن أراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن الحاجب فليس الكلام فيه إذ الكلام في الأحسنية لا في الوجوب، أو دفع أولوية ما قاله المصنف عليه فهو ممنوع إذ من الواضح أن شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه بالبعض بل هو مختص على نفس مذهبه بالبعض نظراً للفجر بل التعبير بأحسن المشعر بجواز غيره إنما هو على رأي من لا يشترط في التعريف كونه جامعاً، ويجوز التعريف بالأخص، أما على رأي من يشترط ذلك فالتعبير بقوله «مقتض» متعين.

قوله: (وخرج بقيد الاستدراك الخ): قال شيخنا العلامة: استدراك الشيء وإدراكه الوصول إليه، ولا يخفى أن فعل الصلاة جماعة في وقتها مطلوب وفعلها جماعة بعد وقتها المؤادة فيه لا جماعة يوصل إلى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس قضاء فهو غير مطرد وإخراجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر، ثم إنه لا يصدق على فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين نفيها لسقوط المقتضي بالفعل الأوّل فلم يتوصل بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتضٍ وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس فليتأمل اهـ. وأقول:

أما الأوّل فجوابه من وجهين: أحدهما أن المراد كما لا يخفى بسبق المقتضي لفعله سبق المقتضي لفعله في خصوص الوقت بأن سبق طلب فعله في خصوص ذلك الوقت إذ لا استدراك إلا حينئذ إذ المفهوم عرفاً من الاستدراك طلب إدراك ما فات، ألا ترى أنه لا يوصف الفعل في وقته بالاستدراك لا في خصوص غيره ولا في الأعم منه ومن غيره، والمقتضي لإعادة الصلاة بعد الوقت في جماعة على القول بها وإلا ففي طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص إيقاع تلك الإعادة في خصوص ذلك الوقت وإنما اقتضى مطلق إعادتها أعم من أن يكون في الوقت أو بعده، فإذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لا من قبيل الاستدراك لما سبق له مقتض فتأمله فلعمري إنه في غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفي عليه هذا حتى توقف في خروج الإعادة بالقيد المذكور.

والثاني أنا لو تنزلنا عن ذلك فلنا أن نقول إن المفهوم من كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى

الصلاة المؤداة في الوقت بعده في جماعة مثلاً. ولما أطلق البعض في الأداء للعلم بقيده المتقدم اقتصر على الكل في القضاء فيضم إليه ما خرج بالقيد من أن فعل أقل من ركعة في

على المتأمل فيه أن الاستدراك ليس مجرد الوصول إلى ما سبق له مقتض بل لا بدّ مع ذلك من أن يكون الوصول إليه مطلوباً على وجه الجبرية للخلل الواقع أولاً. إما بترك الفعل رأساً وإما بفعله على وجه فيه خلل، وحينئذ فلا نسلم أن الإعادة جماعة مطلوبة كذلك، ومما يؤيد أنها لم تطلب كذلك أو يقطع به طلب الإعادة جماعة. وإن فعلت تلك المعادة أولاً في جماعة أكثر وأكمل قطعاً من الثانية إذ لا معنى لطلب جبر الأفضل الأكمل قطعاً بما دونه قطعاً كما لا يخفى، وحينئذ فإخراج الإعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح في غاية الصحة والاعتبار وإطراد الحد على هذا مما ليس عليه غبار. وأما الثاني فجوابه منع عدم الصدق الذي ادعاه قوله لسقوط المقتضي بالفعل الأوّل قلنا: الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الأول ولكن هناك دليل آخر عام طالب لفعل ما وقع على خلل مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بأمر جديد أي بأمر آخر غير الأمر الأول، فإذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر، فإذا فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه أنه استدراك لما سبق له مقتض، فقوله «فلم يتوصل بالفعل الثاني إلى ما سبق له مقتض» ممنوع منعاً لا شك فيه، وحينئذ فانعكاس الحد أمر ثابت لا اشتباه يعتريه.

قوله: (بعده): قال السيد السمهودي: اقتضى أن الإعادة قد تطلق على المقضي وهو مخالف لما سيأتي في تعريف الإعادة لكن صرح البرماوي بأن العبادة إن سبقت بمثلها سميت إعادة مع كونها تسمى في الوقت أداء وفيما بعده قضاء قال: وغاية ذلك أن لها في كل حال اسمين وبين الإعادة وكل من الأداء والقضاء عموماً وخصوصاً من وجه. قال: ممن صرح بأنه لا يعتبر الوقت في الإعادة سليم الرازي في التقريب. اهـ ما ذكره السيد. وأقول: تسمية الإعادة بعد الوقت قضاء ينافي كلام الشارح حيث أخرجها بقيد الاستدراك بل قضية كلامه أن هذه الإعادة ليست قضاء وأن القضاء لا يكون إلا حيث لم يقع فعل مجزىء في الوقت ولا مانع من ذلك فليتأمل. قوله: (مثلاً): أقول: قضيته جواز الإعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من الفروع امتناع ذلك إلا إذا جرى خلاف في صحة ما وقع في الوقت فتسن إعادته مطلقاً لكن إذا أعاده بعد الوقت فالظاهر أنه يوصف بالقضاء لأنه استدراك لأنه بمراعاة القول بعدم صحة الواقع في الوقت، ويحتمل أنه إشارة إلى جواز الفرادى على سبيل الفرض أو لعل فيه خلافاً فليراجع.

قوله: (من أن فعل أقل من ركعة الخ): قال شيخنا العلامة: الصواب إسقاط «أن» وقضاء بأن يقول من فعل أقل من ركعة في الوقت والباقي بعده لأن الذي يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الأداء ويضاف إلى حد القضاء المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اهـ.

الوقت والباقي بعده قضاء، والفرق بين هذا وبين ذي الركعة أنها تشتمل على معظم أفعال الصلاة إذ معظم الباقي كالتكرير لها فجعل ما بعد الوقت تابعاً لها بخلاف ما دونها **(والمقضي المفعول)** من كل العبادة بعد خروج وقتها على القولين أو قبله وبعده على الثاني، وإنما عرف المصدر والمفعول المستغني بأحدهما قائلاً في المؤدى ما فعل الذي صدر به ابن الحاجب تعريف الأداء والقضاء والإعادة قال إشارة إلى الاعتراض عليه في ذلك أي المحوج

وأقول: يجوز أن يكون الكلام على حذف مضاف في الجانبين أي فيضم إلى حكمه حكم ما خرج بالقيد، ولا شك أن حكم الخارج أنه قضاء فيضم إلى حكم الكل وهو أنه قضاء، ويجوز أن تكون «من» للابتداء أي حال كون ما خرج بالقيد من حيث إنه خارج به مبتدأ من أن فعل أقل من ركعة الخ. أي مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئاً منه، ويجوز أن تكون للتعليل أي ما خرج بالقيد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ. وحينئذ يندفع التصويب. قوله: **(وبين ذي الركعة)**: أي المركب من الركعة في الوقت والباقي بعد الوقت. قوله: **(إذ معظم الباقي)**: احترز بالمعظم عن التشهد والسلام. قوله: **(كالتكرير لها)**: قال شيخنا العلامة: إنما لم نجعله تكريراً حقيقة لأن التكرير هو الإتيان بالشيء ثانياً مراداً به تأكيد الأول وهذا ليس كذلك إذ ما بعد الركعة في الصلاة مقصود في نفسه كالأولى اهـ. وأقول: كما أن كل واحدة من خمس اليوم ليست تكريراً لمثلها في الأمس. قوله: **(والمقضي المفعول)**: ليس هذا حداً كاملاً بل هو من الاكتفاء أي المقضي المفعول السابق الذي فهم من تعريف القضاء، وهكذا في تعريف المؤدى. قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير إليه. قوله: **(المستغني بأحدهما)**: أي بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر وإياك أن تتوهم أن ذلك الاستغناء يوجب التكرار لما بيناه فيما سبق. قوله: **(قال إشارة إلى الاعتراض عليه)**: قد يقال هذه الإشارة لا تتوقف على الجمع بين تعريفي المصدر والمفعول، بل يكفي فيها الاقتصار على تعريف المؤدى قائلاً فيه المؤدى ما فعل. ويجاب بأن المراد الإشارة على الوجه الأبين إذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور إفادة الاعتراض بل مجرد إفادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليتأمل.

قوله: **(قال إشارة إلى الاعتراض عليه الخ)**: قال الكمال: أسند الشارح ذلك إلى المصنف للتنبيه على أنه لا يخلو عن نظر، وكأنه ـ والله أعلم ـ يشير إلى ما قاله شيخه البرماوي من أن إطلاق الأداء والقضاء في عبارة الأصوليين والفقهاء من إطلاق المصدر على المفعول الذي صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية اهـ. وأقول: للمصنف أن يقول هذا لا يخلص من الاعتراض لأن اللفظ على هذا مشترك بين المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصاً في التعاريف أولى إن لم يكن واجباً، ويمكن أن يكون المصنف قصد هذا أيضاً فيكون مراده بالاعتراض أنه خالف الأولى لأنه إن لم يثبت كون هذه الألفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح إلى التأويل وإلا لزم استعمال المشترك، وكلاهما يجتنب في التعريف فينبغي

لتصحيحه إلى تأويل المصدر بالمفعول وإن كان إطلاقه عليه شائعاً. وعدل في المقضى عما فعل إلى المفعول قال لأنه أخصر منه أي بكلمة إذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة. وزاد مسئلة البعض على الأصوليين في تعريفي الأداء والقضاء جرياً على

اجتنابه في المعرف أيضاً. فإن قلت: إنما الاجتناب إذا لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فإن التعريف الذي أورده أعني ما فعل لكونه لا يناسب المعنى المصدري يعلم منه أن المراد بالمعرف اسم المفعول. قلت: لكنها قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في أن المراد بالمعرف اسم المفعول بدليل التعريف، أو أن التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الأليق بالتعريف إن لم يمتنع على أن تجوزيهم المجاز والمشترك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يبعد أن المراد به مجرد الصحة فلا ينافي أولوية اجتناب ذلك مطلقاً، وما ثبت من ذلك للتعريف ينبغي أن يثبت للمعرف أيضاً فليتأمل. قوله: **(وإن كان إطلاقه عليه شائعاً)**: إشارة إلى أن شيوعه لا يدفع الاعتراض ووجهه ما أشرنا إليه. قوله: **(لأنه أخصر منه أي بكلمة)**: أي وإن كان ذلك أخصر من هذا حروفاً وفيه إشارة إلى أن الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك. فإن قلت: الغرض من الاختصار تصغير الحجم وهذا إنما يكون في الاختصار باعتبار الحروف. قلت: قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الأغراض.

قوله: **(إذ لام التعريف كالجزء من مدخولها)**: قال شيخنا العلامة: وفي كونها لام التعريف نظر، بل الصحيح أنها موصول اسمي اهـ. وقال في مرة أخرى: فيه مساحة لأن اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اهـ. وأقول: يمكن الجواب بوجهين: أحدهما أن لام التعريف تحتمل الموصولة لأنها دالة على تعين مسماها، فالمراد بها الموصولة. والثاني أنه جعل لفظ مفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد إشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول صفة حتى تكون «أل» فيه موصولة، وعلى هذا فلا نقص في التعريف وكأنه أخذ ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول إذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج إلى زيادة كأن يكون المفعول خارج وقته إلى آخر ما يفهم من تعريف القضاء. قوله: **(فلا تعد فيه كلمة)**: قال شيخنا: وفي استنتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزء بل من كونها جزأ نظر لا يخفى اهـ. وأقول: وجه هذا الاستنتاج أنها لما أشبهت جزأ الكلمة الواحدة بشدّة امتزاجها بمدخولها لم تعد كلمة بمعنى أنه صح أن لا تعدّ كلمة بل عد المجموع كلمة كما أن الجزء لا يعد كلمة مع مدخوله بل المجموع كلمة واحدة، وإنما أولناه بذلك لما صرح به الرضى من أن المعرف باللام كلمتان صارتا من شدّة الامتزاج كلمة واحدة اهـ. فإن قضية ذلك أنه يصح أيضاً أن تعد كلمة وصرح الجامي بخروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد

ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة في الوقت بهما وإن كان وصفها بهما في التحقيق الملحوظ للأصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء حقق فوصف ما في الوقت منها بالأداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة في الوصف بذلك الذي فرّ منه غيره. وعلى هذا والقضاء يأثم المصلي بالتأخير وكذا على الأداء نظراً

الإفراد قال: لكنه يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة اهـ. فإن قلت: هل يتم التوجيه على هذا التأويل؟ قلت: نعم لأن مجموع الكلمتين إذا كا يصح أن يعد كلمة أخصر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح أن يعد كلمة. وأما قوله «بل من كونها جزأ» فإن أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف النظر إذ لا يتأتى في جزء الكلمة الواحدة أن يعد كلمة، وإن أراد جزأ في الجملة فليس الكلام فيه، نعم اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله «فلا تعد كلمة» أي فتبقى كلمتين اسم المفعول وضميره وهما أخصر مما فعل لأنه ثلاث كلمات «ما» والفعل وضميره. وقد يقال الاختصار صفة للفظ باعتبار كثرة الحروف وقلتها لا باعتبار تعدد كلمة واعتبار المقدر وعدم اعتبار الملفوظ بعيد اهـ. ويجاب بأن الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات، وتارة باعتبار الحروف، وكلاهما جهة ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفي في اختيار أحد الأمرين مرجح له من وجه وإن ترجح غيره بوجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف.

قوله: **(وزاد مسألة البعض)**: قال شيخنا العلامة: التعريف في الاصطلاح ليس من المسائل لأنه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدي، فإطلاق المسألة عليه مجاز اهـ. وأقول: أو باعتبار لازمه فإنه يستلزم مسألة وحكماً. قوله: **(الواصفين لذات الركعة في الوقت بهما)**: أي بعضهم يصفها بالأداء وبعضهم يصفها بالقضاء قوله: **(والعكس)**: الأوجه عطفه على «تبعية» أي بهذه التبعية وبعكسها وهو تبعية ما في الوقت لما بعده ويمكن عطفه على «ما». قوله: **(وبعض الفقهاء حقق)**: قال شيخنا العلامة: قضية كلامه أن الأقوال ثلاثة: ظاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء. والشارح وجه زيادة البعض بقيده المبنية على الظاهر كما قال باشتمال الركعة على المعظم فجعل ما بعد الوقت تابعاً وهو التحقيق الملحوظ فلزم اتحادهما اهـ. وأقول: لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما أنه على ظاهر كلام الفقهاء يكون الجميع أداء حقيقة اكتفاء في اتصافه بالأداء حقيقة باشتمال الواقع في الوقت على معظم أفعال الصلاة، وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع أداء حقيقة بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فإنها على الأول تبعية تقتضي الوصف بالأداء حقيقة، وعلى الثاني تبعية تقتضي الوصف به توسعاً وهذا حاصل تقرير الكمال، ولا ينافيه قول الشارح الآتي وكذا على الأداء نظراً للتحقيق لأن حاصله أن الفقهاء وإن نظروا للظاهر فوصفوا الجميع بالأداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضاً فحكموا بالإثم بخلاف الأصوليين فإنهم قصروا نظرهم على التحقيق لكن يشكل

للتحقيق، وقيل لا نظراً للظاهر المستند إلى الحديث (والإعادة فعله) أي المعاد أي فعل

عليه أن مقتضاه أن الأصوليين وصفوا الجميع بالأداء توسعاً بل إنهم اختلفوا فيه مع أن ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله «وزاد مسألة البعض على الأصوليين الخ» ولهذا قال الزركشي في هذا الذي زاده المصنف إنما هو رأي الفقهاء دعاهم إليه ظاهر قوله ﷺ «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» ولعل الأصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء وعباراتهم طافحة بذلك اهـ. وقال الولي العراقي: وهذا الذي اعتبره في الأداء من فعل البعض لم يعتبره الأصوليين، والظاهر أنهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداء وتبع المصنف في ذلك الفقهاء وما كان ينبغي في بيان مصطلح الأصول اهـ. ويمكن أن يقال: إنّ وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلاً في مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق إلا مجرد انتفاء الأداء إلا أن الفقهاء لما أثبتوا الأداء أخذاً من الحديث كان بالنظر إلى التحقيق تبعياً لا أصلياً، وعلى هذا فلا إشكال في تباين الأقوال الثلاثة ولا في عدم نسبة الأداء مطلقاً إلى الأصوليين لأن الحاصل حينئذ أن الفقهاء قالوا بالأداء أخذاً من الحديث وإن كان بالنظر للتحقيق تبعياً، وأن الأصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقاً وأن بعض الفقهاء حقق فقال بهما معاً فليتأمل.

قوله: **(وبعض الفقهاء حقق)**: أي تحقيقاً آخر مغايراً للتحقيق الملحوظ للأصوليين بدليل المقابلة. قوله: **(وكذا على الأداء)**: فإن قلت: لم لم يقل وعلى التحقيق الملحوظ للأصوليين؟ قلت: اكتفاء بقوله «نظراً للتحقيق» أو بقوله «والقضاء». قوله: **(أي المعاد أي فعل الشيء ثانياً)**: إن قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الإعادة يوجب الدور ولا ينجي من لزوم الدور تفسير هذا بقوله «أي فعل الشيء ثانياً» لأن الإيراد يتوجه على اللفظ، ولو صح المراد على أن هذا التفسير لا يتناول إلا الإعادة الأولى دون ما زاد عليها إن كان قلت: أما الأوّل فيمكن الخلاص عنه بوجهين: أحدهما أن يجعل تعريف الإعادة بما ذكر تعريفاً لفظياً وهو لا يتصوّر فيه دور. والثاني أن يجعل تعريفاً حقيقياً والدور إنما يلزم لو كان المعاد الذي هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحي وهو ممنوع، بل يجوز أن يراد به مطلق فعل الشيء ثانياً أعم من أن يكون في الوقت أو غيره ومن أن يكون لعذر أو خلل أولاً وهو المعنى اللغوي، ولعل الشارح أشار إلى ذلك بالتفسير الثاني وحينئذ تكون الإعادة التي هي جزء المعاد الواقع في تعريف الإعادة بمعناها اللغوي والإعادة المعرفة بمعناها الاصطلاحي، وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين، فالأوّل لبيان مرجع الضمير وأنه من قبيل المتقدم معنى، والثاني لبيان أن الإعادة في المرجع بالمعنى اللغوي حتى لا يلزم الدور. وأما الثاني فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضاً: أحدهما أنه إنما قيد بالفعل الثاني لعله لاختياره أن الإعادة مقيدة بالمرة الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاه نص الشافعي، وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب في قوله في تعريف القضاء لما سبق له وجوب كما تقدّم. والثاني أن المراد بالثاني خلاف

الشيء ثانياً (في وقت الأداء) له (قيل لخلل) في فعله أولاً من فوات شرط أو ركن

الأوّل فيشمل ما زاد على الثاني، وإطلاق الثاني بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع في استعمالاتهم كما لا يخفى على من له تتبع، وبذلك كله يعلم اندفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة.

فإن قلت: لو جعل الضمير عائداً إلى المفعول من قوله «والمقضي المفعول» فقيل والإعادة فعله أي المفعول أي فعل الشيء ثانياً لكان أولى لوجهين: أحدهما وضوحه لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشيء ثانياً بخلاف فعل المعاد فإنه لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانياً إلا إذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معاداً واللفظ محتمل له ولفعل الشيء ثالثاً على السواء أو ظاهر في الثاني وهو خلاف المراد. ثانيهما أن التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع في الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لزوماً فإن ذلك قليل. قلت: يعارض الوجهين أن المفعول في عبارة المتن مقيد تقديراً بكونه فعل بعد خروج الوقت ومع ذلك يستحيل فعله ثانياً في الوقت فيحتاج في صحة الكلام إلى اعتبار عود الضمير إليه بدون قيده ومثل ذلك، وإن عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير إلى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه ولهذا وقع في القرآن الكريم في غير موضع، وإما أن فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشيء ثانياً إلا إذا أريد به الفعل الذي يصير به الشيء معاداً الخ. فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله «فالصلاة المكررة معادة». فإن قلت: هذا لا يصلح للقرينة على ما ذكر لصلوح التكرير للفعل الثالث. قلت: بل يكفي لصدق التكرير بالفعل الثاني إن لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما أطال به الكمال وإن وافقه شيخ الإسلام، نعم ههنا بحث وهو أن المكرر حقيقة هل هو الفعل الأوّل أو الثاني وكذلك المعاد فليتأمل.

قوله: (في وقت الأداء له) أورد شيخنا العلامة ما حاصله أن الأوضح والأخصر في وقته. وأقول: لو عبر بذلك لكان المتبادر منه أنه لا بدّ من وقوع جميع المعاد في الوقت فلا يشمل ما لو أوقع ركعة منه في الوقت والباقي خارجه فإن الظاهر جوازه وأنه إعادة مع أنه لا يصدق عليه فعله في وقته ويصدق عليه فعله في وقت أدائه لأن قدر ركعة من آخر الوقت مع قدر الباقي مما بعده وقت للأداء فليتأمل. قوله: (أو بدون الفاتحة سهواً): اعترضه الكوراني فقال قلت: قوله «سهواً» سهو منه إذ الحكم لا يتفاوت في ترك الفاتحة السهو والعمد إجماعاً اهـ. وأقول: هذا الاعتراض من الأدلة الواضحة على مجازفته وقصوره في الأصول والفروع وذلك لأن التقييد بالسهو مما لا بدّ منه. أما أوّلاً فقد صرح الآمدي ـ وناهيك به من إمام وعلامة همام ـ بأن شرط الخلل المذكور في تعريف الإعادة أن يكون لعذر. وأما ثانياً فلأنهم لا يطلقون الإعادة التي الكلام فيها إلا على ما سبق له فعل له اعتداد في الجملة والصلاة مع ترك الفاتحة عمداً مما لا اعتداد به مطلقاً فلا يسمى فعلها بعد ذلك إعادة، ولهذا قال شيخنا العلامة: قوله

كالصلاة مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهواً (وقيل لعذر) من خلل في فعله أولاً أو حصول

«سهواً» قيد به للاحتراز عن العمد فإن الفعل معه كالعدم لفساده أي مع العلم به فالفعل بعد ليس ثانياً فليس إعادة اهـ. والذي أحسب أنّ هذا الرجل لم يخطر بباله غير أن ترك الفاتحة مبطل للصلاة سواء أكان عمداً أم سهواً، ولم يخطر بباله ما وراء ذلك مما الكلام فيه وهذا غفلة فاحشة إذ ليس الكلام في أنها صحيحة أو باطلة بل في بيان ما يوصف بالإعادة بذلك المعنى وهو مختص بما إذا كان للفعل الأوّل نوع اعتداد وإنما يكون كذلك في صورة ترك الفاتحة إذا كان سهواً ولهذا جعل المحشيان قيد السهو عائد المسألة النجاسة أيضاً، ولو تنزلنا عن كل ذلك لجاز أن يكون التقييد بالسهو لنكتة كالاهتمام بدفع توهم إخراج السهو عن الخلل لمصاحبة العذر فمن أين له السهو؟ قوله: (قيل لخلل وقيل لعذر): أقول: فيه أمران: الأوّل أنه لا يخفى مع أدنى تأمل وإنصاف أنه لا يفهم من هذه العبارة إلا أن هذا من تتمة التعريف فيكون أحد الأمرين من الخلل والعذر معتبراً في المعرف الذي هو الإعادة لأنه جعل ذلك قيداً لا معطوفاً، وأنه اختلف في المعتبر منهما وأن المصنف لم يرجح شيئاً وأنه لا يفهم منها أن التعريف عند المصنف قد تم بما قبل قوله «قيل» وأن المقصود بحكايته الإشارة إلى زيادة بعضهم في التعريف على خلاف المختار عنده، وأنّ اختياره في شرح المختصر ما يقتضي عدم اعتبار أحد الأمرين لا يقتضي أنه مراده بما ذكره هنا لأنه لا يقبله إلا بغاية التكلف والتعسف، ولأنه كثيراً ما يختلف كلامه في كتبه بل كلامه في منع الموانع صريح فيما قلناه من أنه من تتمة التعريف فإنه قال: وأما الحادي عشر، أي من الأسئلة وهو قولنا في الإعادة: قيل لخلل وقيل لعذر فإنا لم يصح عندنا واحدة من المقالتين، وقولكم إن ابن الحاجب رجح فلسنا متقيدين به كما عرفناك اهـ. ووجه صراحة هذا فيما قلناه من وجهين: الأوّل أن اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقالتين مع اعترافه بأن ابن الحاجب رجح واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس متقيداً به صريح في أن مساقهما واحد، وقد صرح ابن الحاجب بجعل ذلك من تتمة التعريف حيث قال: والإعادة ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل وقيل لعذر اهـ. فيكون ذلك من تتمة تعريف المصنف أيضاً. والثاني أنه لو تم تعريفه بما قبل قوله «قيل» وإنما ذكر ذلك تنبيهاً على زيادة غير مرضية عنده لم يتوجه عليه السؤال بأنه لو لم يرجح مع أن ابن الحاجب رجح ولم يحتج إلى الجواب بأنه لم يصح عنده واحدة من المقالتين إذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضي عنده فلا حاجة إلى الترجيح فتأمل ذلك بلطف فإن فيه دقة، فلذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت إلى حمله على ما اختاره في شرح المختصر. وإذا علمت جميع ذلك مما قررناه على وجهه علمت أن ما أطال به الكمال هنا كلام ساقط لا اعتبار به وأنه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق. والأمر الثاني أنه قد يتوهم من قوله «قيل لخلل وقيل لعذر» أن هذا تردّد مناف للتعريف، وجوابه أن هذا ليس من التردّد المنافي بل هذا إشارة إلى اختلافهم في التعريف

فضيلة لم تكن في فعله أولاً (فالصلاة المكررة) وهي في الأصل المفعولة في وقت الأداء في جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثاني لحصول فضيلة الجماعة دون الأول لانتفاء الخلل، والأول هو المشهور الذي جزم به الإمام الرازي وغيره ورجحه ابن الحاجب. وإنما عبر المصنف فيه بـ«قيل» نظراً لاستعمال الفقهاء الأوفق له الثاني ولم يرجح الثاني لتردده في شموله لأحد قسمي ما أطلقوا عليه الإعادة من فعل الصلاة في وقت الأداء في جماعة بعد أخرى الذي هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الإمام أعلم أو أورع، أو الجمع أكثر أو المكان أشرف، فقسم استوائهما بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هي حكمة الاستحباب، وإن لم يطلع عليها قد يقال يعتبر احتماله فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا، ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة في وقت أدائها ثانياً لعذر أو غيره، ثم ظاهر كلام

فهو إشارة إلى تعريفين قال بكل منهما قائل وكأنه قال الإعادة قيل هي فعله في وقت الأداء لخلل، وقيل هي فعله في وقت الأداء لعذر، ولا تردد في واحد من التعريفين.

قوله: (وهي في الأصل): قال بعض الفضلاء: أي الأصل وضعها في عرفهم اهـ. وكان مراده بأصل الوضع الابتداء بمعنى أنها وضعت ابتداء في عرفهم لذلك ثم ألحقوا به غيره. قوله: (الأوفق له الثاني): قضيته موافقة الأوّل أيضاً إلا أن الثاني أزيد موافقة، ومقتضى ذلك أن الفقهاء يطلقون الإعادة على فعل الشيء ثانياً لخلل وفيه نظر. قوله: (أم زادت الثانية): أقول: لم يقل أو الأولى كأنه لأنه لا يناسب قوله «لعذر» لكن قضية كلام فقهائنا أو صريحه سن الإعادة وإن زادت الأولى بل وإن قطع بزيادتها، ويمكن أن يعدّ من العذر حصول فضيلة الثانية وإن كانت دون الأولى لأنها شيء زائد على حصول فضيلة الأولى فليتأمل. قوله: (ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ): قال بعض الفضلاء: لكنه حينئذ يشمل صلاة الرجل منفرداً بعد صلاته جماعة مع أنه غير جائز اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأنه لا يضر هذا الشمول لأن التعريف ينبغي أن يشمل الأفراد الفاسدة أيضاً كما أفاده كلام القطب في شرح الشمسية وفيه نظر، لأن ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في تقييد ترك الفاتحة بالسهو فلعل الأولى اعتبار قيد تركه لظهوره أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة. قوله: (من كون الإمام أعلم أو أورع الخ): هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الإسلام أن البيان لا ينحصر فيه، ويجاب بأنه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل.

قوله: (ثم ظاهر كلام المصنف أن الإعادة قسم من الأداء): اعترض الكوراني دعوى أن ظاهره ذلك حيث قال: وقد سبق إشارة إلى أن عند المصنف الأقسام متباينة وأن الإعادة قسم الأداء لا قسم منه لأنه أخره عن القضاء وإن احتمل أن يجعل قسماً منه بأن يقال: لم يقيد الأداء بأن لا يكون مسبوقاً بخلل لكن خلاف الظاهر، ومن ادعى ظهور العكس فقد عكس الظاهر

المصنف أن الإعادة قسم من الأداء وهو كما قال مصطلح الأكثرين وقيل إنها قسيم له كما قال في المنهاج: العبادة إن وقعت في وقتها المعين ولم تسبق بأداء مختل فأداء وإلا فإعادة

اهـ. وأقول: لا يخفى فساد هذا الاعتراض فإن المصنف عرف الأداء بما يصدق على الإعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليها، ثم عرف الإعادة بما يندرج في الأداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعاً عند من له أدنى مسكة في أن الإعادة قسم من الأداء فإن كل ما تناوله التعريف كان ظاهراً فيه إذ لا معنى لظهور الكلام في شيء إلا عمومه له وفهمه منه من غير توقف على شيء آخر، ولا يخفى أن هذا كذلك. وأما مجرّد تأخير الإعادة عن القضاء فلا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه، فالاستدلال به على المباينة استدلال فاسد كما أن افراد الإعادة بتعريف بعد تعريف الأداء لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه، ونظير ذلك ما لو عرفنا الحيوان بأنه جسم نام حساس ثم عرفنا الإنسان بأنه جسم نام حساس ناطق، فهل يتوقف ذو عقل في أن ظاهر هذا الكلام أن الإنسان قسم من الحيوان؟ فما ادعاه المحقق من الظهور من الصواب الذي لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى أنه من عكس الظاهر من عكس الظاهر والصواب بلا ارتياب عند أولي الألباب.

قوله: **(وهو كما قال مصطلح الأكثرين)**: قال شيخنا العلامة: وهو قريب من قول العضد الإعادة قسم من أقسام الأداء في مصطلح القوم وإن وقع في عبارات بعض المتأخرين خلافه، وكأنه أشار بقوله «قال» إلى مخالفة غيره. قال التفتازاني: ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين أنها أقسام متباينة وأن ما فعل ثانياً في وقت الأداء ليس أداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعني العضد صريحاً اهـ. وبه يعلم أن قوله «وقيل إنها قسيم له» ليس على ما ينبغي اهـ. وأقول: لا يخفى على ذي عقل أن مجرد نقل التفتازاني لا يدفع نقل المصنف لأن من حفظ حجة على من لم يحفظ، ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه وإحاطته بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود، فما كان اللائق إلا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازاني وتأييد نقل العضد بنقله. ولا شبهة في إطلاع الشارح على ما قاله التفتازاني وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا الإمام الثقة المستدرك على غيره أن ذلك مصطلح الأكثرين خصوصاً مع موافقة العضد لنقله فلا إشكال في تضعيف القول الآخر وإن قال فيه التفتازاني ما قال. فقول الشيخ «وبه يعلم الخ» ليس على ما ينبغي للقطع بأنه لا يعلم مما ذكره عدم الانتفاء المذكور، وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازاني مع معارضة نقل هذين الإمامين وكان أكثر ما يدعي المعارضة ولكن حبك للشيء يعمي ويصم. والعجب أن الشارح قصد معارضة نقل التفتازاني بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرّد نقل التفتازاني من غير ترجيح عول عليه ولا سند استند إليه.

قوله: **(والحكم الشرعي)**: قال شيخنا العلامة: هذا القيد يعني الشرعي كما لا يضرّ لا

(والحكم الشرعي) أي المأخوذ من الشرع **(إن تغير)** من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف **(إلى سهولة)** كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك إلى الحل له **(لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي)** المتخلف عنه للعذر **(فرخصة)** أي فالحكم المتغير إليه السهل المذكور يسمى

يحتاج إليه لما مر من أنه المراد عند الإطلاق اهـ. وأقول: لكنه لا يخلو عن فائدة كالإيضاح ودفع التوهم وهما من مقاصد القيود، بل إن أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم في تعريف الفقه كان محتاجاً إليه. قوله: **(من حيث تعلقه)**: فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: إضافة التعلق إليه ظاهرة في كون التعلق عارضاً له وقد سبق أنه جزء من مفهومه فتأول الإضافة بأنها من إضافة الجزء إلى كله لا المصدر إلى فاعله اهـ. وأقول: قد يمنع دعوى الظهور وغاية ما تدل الإضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف إليه وهي حاصلة بين الجزء وكله، ولو سلم كفى صلاحية الإضافة لإضافة الجزء إلى الكل والظهور في العروض مدفوع بما سبق. والثاني قال الكمال: إنه تنبيه على أن المتغير حقيقة إنما هو التعلق لا الحكم إذ تغير الحكم محال لأنه خطاب الله أي كلامه النفسي القديم اهـ. وأقول: قد بينا فيما سبق أن الحكم عند الشارح والمصنف ليس هو مجرد الخطاب وإنما هو مجموع الخطاب والتعلق التنجيزي، ولا خفاء في أن المجموع يثبت تغيره بتغير جزئه، فما قاله لا يتأتى إلا على ما زعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما تقدّم مع بيان ما فيه.

قوله: **(مع قيام السبب)**: قال شيخنا العلامة: عندي أن هذا القيد مستدرك لأن التغير مع فقد السبب له لا للعذر وما زعمه الشارح من أنه للاحتراز عما يذكر فيه نظر اهـ. وأقول: لا مانع من إسناد التغير للكل من العذر وفقد السبب لأن العذر بانفراده صالح لدفع الحكم بدليل دفعه له مع وجود السبب فيصح إسناد الدفع إليه عند انتفائه أيضاً. والحاصل أن ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضاً على انتفاء عذره فيصح إسناد انتفائه لكل من انتفاء سببه ووجود عذره، بل قد يرجح إسناده إلى العذر بأنه أحوط لأن العذر المعين يكفي في التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن يخلفه سبب آخر، وحينئذ يصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفائه فيحتاج للتقييد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر مع انتفائه فإنه ليس من الرخصة إذ لو ترك هذا التقييد لزم دخوله أو توهم دخوله فيها مع أنه ليس كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد. وإذا علمت ذلك علمت سقوط النفي في قوله «له لا للعذر» وسقوط ما رتبه عليه من الاستدراك والنظر فتأمل.

قوله: **(المتغير إليه)**: قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أن الضمير الذي أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود إلى الحكم الشرعي الذي تغير لأن الرخصة هي المتغير إليه كما أفاده لا المتغير اهـ. وأقول: هو ظاهر على طريق الشارح والمتن من أن الحكم مجموع الكلام النفسي. والتعلق إما على طريق غيرهما من أنه الكلام النفسي والتعلق خارج عنه فيجوز الحمل على الظاهر لأن

رخصة وهي لغة السهولة **(كأكل الميتة)** للمضطر **(والقصر)** للمسافر الذي هو ترك الإتمام **(والسلم)** الذي هو بيع موصوف في الذمة **(وفطر مسافر)** في رمضان **(لا يجهده الصوم)** بفتح الياء وضمها أي لا يشق عليه مشقة قوية **(واجباً)** أي أكل الميتة وقيل هو مباح **(ومندوباً)** أي القصر لكن في سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعداً كما هو معلوم من محله فإن لم

الكلام النفسي شيء واحد. وإنما يختلف بحسب التعلق، فمعنى قوله «والحكم ن تغير الخطاب» إن انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير المخبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لي أنه لا مانع منه. قوله: **(السهل المذكور)**: هذا مأخوذ من كلام المصنف لأن قوله «من صعوبة إلى سهولة» أي من صفة الصعوبة إلى صفة السهولة، ولا شك أن انتقال الحكم من إتصافه بالصعوبة إلى إتصافه بالسهولة يوجب إتصافه بالسهل لأن معناه ذي السهولة أي المتصف بها، فما نقل عن شيخنا العلامة من أن قوله «السهل المذكور» ربما لا يوافق قول المصنف «إلى سهولة» لا يخفى ما فيه.

قوله: **(والسلم)**: اعترضه الكوراني وشيخنا العلامة. فأما الكوراني فقال: ثم في تمثيل المصنف أي بالسلم بحث لأن كون السلم رخصة ممنوع. قال الغزال في المستصفى: فلا يقال إن السلم رخصة لأن عموم النهي في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمته وحاجة المفلس اقتضت الرخصة ثم قال: ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراق أحدهما بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازاً، فقول الراوي نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان وأرخص في السلم تجوز في الكلام. قلت: يؤيده ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير آية المداينة وهو أنه تعالى لما حرم الربا أباح السلم، ويؤيده أيضاً اتفاق الفقهاء على أن السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعاً من العزيمة اهـ. وأما شيخنا فقال: في كونه من الرخصة عند القوم نظر إذ لم يتعلق به حرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها إلى حله. قال التفتازاني: فخرج أي من الرخصة وجوب الإطعام في كفارة الظهار عند فقد الرقبة لأنه الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما أنّ الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها، وكذا خرج التيمم على فاقد الماء لأنه الواجب في حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اهـ. وأقول كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة في مثال ساقطان سقوطاً واضحاً عظيماً، وذلك لأن مدارهما كما هو واضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن السلم رخصة أو يساعد على خلافه، ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة في غاية السقوط، اما باعتبار الجهة الأولى فقد صرح الاسنوي وناهيك بإمامته وسعة إطلاعه ومزيد خبرته بالفروع وقواعدها ومداركها بأنه لا نزاع في أن السلم رخصة فإنه اعترض تمثيل البيضاوي ثم قال: والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والإجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود فإنها رخصة بلا نزاع، لأن السلم والإجارة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم

يبلغها فالإتمام أولى خروجاً من قول أبي حنيفة بوجوبه، ومن قال القصر مكروه كالماوردي أراد مكروه كراهة غير شديدة وهي بمعنى خلاف الأولى (ومباحاً) أي السلم (وخلاف

مجهول والعرايا بيع الرطب بالتمر فجوّزت للحاجة إلى آخر كلامه، وقد جمع القرافي وناهيك بجلالته وسعة إحاطته في شرح المحصول السلم مع أمور أخر عدوها ثم قال إلى غير ذلك من موارد الشريعة التي هي رخص إجماعاً اهـ.

فهذا تصريح من الأئمة بأن السلم رخصة وبنفي الخلاف عن ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل. واما باعتبار الجهة الثانية فلأن منشأ المنازعة بها توهم أن المراد بتغيير الحكم تغيره بالفعل بأن تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها إلى السهولة وليس كذلك، بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الأئمة لمن تتبعه والعجب كيف خفي ذلك على شيخنا، ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوي بقوله إمامكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة، ولهذا أيضاً اختلفوا في التيمم فقيل رخصة، وقيل عزيمة، وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة ولنحو المرض رخصة، فلولا أن المراد ما قلنا لم يمكن القول بأن التيمم مطلقاً رخصة إذ التيمم لفقد الماء لم يمنع بالفعل قط، ولا القول بالتفصيل إذ التيمم لنحو المرض لم يمنع بالفعل قط كالتيمم للفقد، وكونه كان ممتنعاً في ذلك قبل الفقد والمرض لا يؤثر إذ ليس النزاع في مثل ذلك فعلم اندفاع نظر شيخنا وتعليله، وما حكاه عن التفتازاني لا يدل له لأن خصال الكفارة لم يسبقها امتناع لا بالفعل ولا بمقتضى القياس، وما ذكره في مسألة التيمم أحد الأقوال فيه كما علمت. ووجه القائل أنه للفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المشترط رفعه للصلاة.

وأما تأييد الكوراني بما قاله ابن عباس رضي الله عنهما فهو تأييد فاسد. أما أوّلاً فلأن الكلام في المعنى الاصطلاحي للرخصة، ومن أين له أن الرخصة في كلام ابن عباس بذلك المعنى؟ بل يتعين بأن تكون في كلامه بالمعنى اللغوي لتأخر الاصطلاح الأصولي عنه. وأما ثانياً فلأن قول ابن عباس أباح السلم صادق بإباحته بعد حرمته أو على خلاف الدليل. وأما قوله «ويؤيده أيضاً إتفاق الفقهاء الخ» فهو غلط فاحش وسهو قبيح لأن البيع الذي اتفق الفقهاء على أن السلم نوع منه ليس هو العزيمة بل الأعم، وإنما العزيمة هي البيع الذي يباين السلم ولا يتناوله. والحاصل أن البيع بالمعنى الأعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على أنه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدّم من نقل الاتفاق بل الإجماع على أن السلم رخصة وبالمعنى الأخص المباين للسلم لا يدل اتفاقهم على أنه عزيمة على أن السلم كذلك إذ لا يدل الحكم على أحد المتباينين بشيء على الحكم الآخر بذلك الشيء، وهذا كله في غاية الظهور ولكن مفاسد عدم التأمل لا تنحصر.

قوله: (وخلاف الأولى) بمعنى مخالف الأولى فإنه حال من «فطر المسافر» أي حال كون

الأولى) أي فطر مسافر لا يجهده الصوم فإن جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الأحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعني الرخصة كحل المذكورات من وجوب وندب وإباحة وخلاف الأولى، وحكمها الأصلي الحرمة، وأسبابها الخبث في الميتة ودخول وقتي الصلاة والصوم في القصر والفطر لأنه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغرر في السلم وهي قائمة حال الحل، وأعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة إلى ثمن الغلات قبل إدراكها وسهولة الوجوب في أكل الميتة لموافقته لغرض النفس في بقائها. وقيل إنه عزيمة لصعوبته من حيث إنه وجوب. ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة في الصلاة لمرض أو نحوه وحكمه الأصلي الكراهة الصعبة بالنسبة إلى الإباحة وسببها قائم حال الإباحة وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الإسلام **(وإلا)** أي وإن لم يتغير الحكم كما ذكر بأن لم يتغير

الفطر المذكور مخالفاً للأولى فهو على تأويله باسم الفاعل فيوافق ما قبله من الأحوال. أقول: كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن لا حاجة إليه فإن خلاف الأولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الحال غير لازم كما تقرّر في محله. قوله: **(إلى ثمن الغلات)**: قال شيخنا العلامة: غير موفٍ بأنواع المسلم فيه إذ منها ما ليس بغلة كالحيوان اهـ. وأقول: هو كذلك لكن الشارح إنما أراد التمثيل بالاعتبار الأغلب والأظهر باعتبار الأصل. قوله: **(ومن الرخصة إباحة ترك الجماعة الخ)**: قال شيخنا العلامة: إشارة إلى إفادة الكاف في قوله السابق «كان تغير من الحرمة الخ» فأفاد أن التغير كما يكون من الحرمة إلى الحل قد يكون من الكراهة أيضاً فللرخصة فردان تغير من الحرمة إلى الحل وتغير من الكراهة إلى الإباحة اهـ.

قوله: **(وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الإسلام)**: اعترضه شيخنا العلامة اعتراضاً لا يصح فقال ما نصه: هذا لا يصح لأن الانفراد هو ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة أي المكروه ومتعلق الحكم لا يكون سبباً له وأيضاً فطلب الاجتماع في شيء نهي عن ضده أي الانفراد فيه فهو متعلق النهي أي الكراهة لا سببها على أن ابن الحاجب وشارحيه عرفوا الرخصة بما شرع من الأحكام لعذر مع قيام المانع لولا العذر وفسر المانع بالمحرم أي دليل التحريم، ومن الواضح خروج الإباحة بعد الكراهة من ذلك اهـ. وأقول: ههنا أمران قد يشتبه أحدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذي قد يوقع فيه حب الاعتراض فإن حب الشيء يعمي ويصم فيحصل الغلط: أحدهما نفس الانفراد، والثاني كون ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولا شبهة لعاقل في تباين هذين الأمرين، فالأوّل هو متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضاً متعلق النهي أي الكراهة وهو مراد الشارح بترك الجماعة في الصلاة، والثاني هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله «وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع» ولهذا لم يقتصر على قوله «وهو الانفراد»، وكون الثاني ليس متعلق الحكم ولا متعلق النهي مما لا يحتمل النزاع بل ولا أدنى توقف، وكونه سبباً للحكم وكراهة الأوّل مما لا شبهة في صحته وانتظامه عند من

أصلاً كوجوب الصلوات الخمس أو تغير إلى صعوبة كحرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته

ألقى السمع وهو شهيد إذ لا شبهة في صحة قولنا يكره الانفراد في الصلاة لأنه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره في كلام الأئمة كما لا يخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لا يسع عاقلاً إنكاره. ولما لم يميز الشيخ بين الأمرين وهو عجيب منه مع وضوح تميز أحدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا الاعتراض فجزم به على أن قوله «لأن الانفراد هو ترك الجماعة» ممنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر فقد اتضح صحة ما قاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولا تغفل. وأما العلاوة التي ذكرها فهي أو هي من بيت العنكبوت لا ينبغي لعاقل الالتفات إليها للقطع بأن الشارح والمصنف غير مقلدين لابن الحاجب وشراحه ولم تقم شبهة فضلاً عن حجة بامتناع مخالفتهما له ولشراحه، وكم لهما عليهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيراً ما تأخذ الشيخ الحمية فيعترض بأمثال ذلك من الأمور الساقطة، وكيف يصح لعاقل الاعتراض على المصنف بمجرّد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديه لمناقشتهم والاستدراك عليهم ومن سعة علمه ومزيد إحاطته بهذا الفن فإنا لله وإنا إليه راجعون.

قوله: **(كوجوب الصلوات الخمس)**: قال شيخنا العلامة: فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقد الطهورين عند جمع من العلماء. فإن قيل: المراد عدم تغير العام والتغير المنقوض به خاص. قلت: فإباحة الاصطياد حينئذ كالوجوب المذكور اهـ. وأقول: الكلام في غير الحائض بدليل قوله الآتي «وأورد على التعريفين الخ» أما الحائض فتدخل في قوله «أو إلى سهولة لا لعذر» كما يؤخذ من جوابه الآتي عن الإيراد لأن الوجوب في حقها تغير إلى وجوب الترك ووجوب الترك أسهل من وجوب الفعل، وهذا التغير لا لعذر بل لمانع كما يؤخذ من الجواب. وأما قوله «والنائم فيدفع» إما بأن الكلام في غير النائم ونحوه، وإما بأن المراد التغير بالكلية بحيث لا يبقى أثر للأصل والنائم يجب عليه القضاء، وهو إن كان بأمر جديد إلا أن للوجوب الأصلي مدخلاً في وجوب القضاء إذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الأصلي وتوابعه في الجملة. وأما قوله «وفاقد الطهورين فيدفع» إما بأن الكلام في غير فاقد الطهورين، وإما بأن التمثيل به بالنظر للمرجح في مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين. فعلى التقرير الأوّل في النائم وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلاً بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بحرمة الاصطياد لما تغير إلى صعوبة بالنسبة للمحرم كما صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لا غبار عليه بدليل أنه لو صرح بالتقييد في الأول لم يتوجه الإشكال بوجه. وغاية الأمر أنه لم يصرح بالتقييد إتكالاً على ظهوره، وعلى التقرير الثاني فيهما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أي ونحوها وترك التصريح باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنذكره فيها، وحينئذ فلا إشكال بوجه في

قبله، أو إلى سهولة لا لعذر كحل ترك الوضوء لصلاة ثانية مثلاً لمن لم يحدث بعد حرمته بمعنى أنه خلاف الأولى أو لعذر لا مع قيام السبب للحكم الأصلي كإباحة ترك ثبات الواحد مثلاً من المسلمين للعشرة من الكفار في القتال بعد حرمته وسببها قلة المسلمين ولم تبق حال الإباحة لكثرتهم حينئذ وعذرها مشقة الثبات المذكور لما كثروا.

التمثيل كما هو على التقرير الأوّل كما تبين، وقد ظهر بما تقرر صحة الجواب الذي أشار إليه في السؤال الذي أورده. وأما ما ذكره في جوابه فلا يخفى سقوطه لأنّ كون الاصطياد كالوجوب أي في أنه لم يتغير فيه الحكم تغيراً عاماً لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير أصلاً بالنسبة لغير من ذكر، وبحرمة الاصطياد لما فيه من التغير من سهولة إلى صعوبة بالنسبة للمحرم فتأمل، على أن غاية الاعتراض مناقشة في مثال وهي غير معتد بها عند المحصلين نعم لا بأس بها لمجرّد التمرين.

قوله: (**أو إلى سهولة الخ**): سكت عن التغيير إلى مماثل في السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل إلى وجوب فعل مماثل للفعل الأوّل في قدر مشقته. فإن كان مثل هذا من الرخصة كان حدّها المشار إليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذا على مقتضى تقرير الشارح فيهما. لا يقال هذا داخل في قوله «أو إلى صعوبة» لأن المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرّض له لأنا نقول: أما الأوّل فيردّه أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمتنقل عنه فلا يشمل المماثل، وأما الثاني فلو سلم لم يفد لأن التعريف لا يقصر على الأفراد الواقعة بل يعم غيرها أيضاً. والذي يظهر أن مثل ذلك من العزيمة وأن المتن شامل له ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمل بأن في كلامه على مجرّد التمثيل فليتأمل.

قوله: (**لما كثروا**): قال شيخنا العلامة: فيه شيء وهو أن المشقة في الثبات المذكور ثابتة قبل الكثرة وبعدها اهـ. وأقول: المراد مشقة خاصة يعتدّ بها وهي التي لا تسكن النفس عندها ولا تطيب بتحملها وهذه حاصلة بعد الكثرة لا قبلها، وذلك لأنهم حال القلة مفتقرون إلى ثبات القليل منهم مضطرون إليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتهون المشقة عليهم وتطيب بها نفوسهم لأنّ الافتقار والاضطرار إلى الشيء مع فقد من يقوم به يهون مشقته ويطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان، ولا كذلك حال الكثرة لعدم الافتقار إلى ثبات القليل لكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بتحمل المشقة فتزيد صعوبتها وتظهر شدّتها عليها، وكان الشارح رمز إلى ذلك بقوله «لما كثروا». ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدريسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة إنما تصلح عذراً إذا لم يحتج إلى ارتكابها في حفظ النفس ونحوها إذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج إلى حفظ ذلك وهذا الاحتياج إنما يقوم قبل الكثرة فليتأمل.

(**فعزيمة**) أي فالحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهي لغة القصد المصمم لأنه عزم أمره أي قطع وختم صعب على المكلف أو سهل، وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فإنه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة، ويجاب بمنع الصدق فإن الحيض الذي هو عذر في الترك مانع من الفعل ومن مانعيته نشأ وجوب الترك. وتقسيم المصنف كالبيضاوي وغيره الحكم إلى الرخصة والعزيمة أقرب إلى اللغة من تقسيم الإمام الرازي وغيره الفعل الذي هو متعلق الحكم إليهما (**والدليل ما**) أي شيء (**يمكن التوصل**) أي الوصول بكلفة (**بصحيح النظر فيه إلى**

قوله: (**وإلا فعزيمة**): قال شيخنا العلامة: نحوه في العضد. فقال التفتازاني: معناه وإن لم يكن كذلك فعزيمة وظاهره أن الحكم منحصر في الرخصة والعزيمة، والحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة ما لم يقع في مقابلة الرخصة اهـ فليتأمل المراد بالوقوع في مقابلة الرخصة وهل يطرد في أمثلتهم. قوله: (**فإنه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة**): أي دون تعريف العزيمة ليصدق قوله «وأورد على التعريفين» وذلك لأنه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهي وجوب الفعل إلى سهولة وهي وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو إدراك الوقت، فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير إليه السهل المذكور متناولاً لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعاً ولا يصدق على وجوب الترك أن الحكم لم يتغير أصلاً ولا أنه تغير إلى صعوبة ولا أنه تغير إلى سهولة لا لعذر لأنه إنما تغير إلى سهولة لعذر وهو الحيض، فيكون تعريف العزيمة وهو الحكم غير المتغير أو المتغير إليه الصعب أو المتغير إليه السهل المذكور غير جامع. قوله: (**ويجاب الخ**): حاصل الجواب أن وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله «لعذر» لأن التغير في حقها لمانع لا لعذر وداخل في تعريف العزيمة لأنه تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذر بل لمانع. قوله: (**والدليل**): أقول: لما وقع ذكر الأحكام والأدلة في تعريف الفقه بين الأحكام وأقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق به.

قوله: (**أي الوصول بكلفة**): فيه حمل صيغة التفعل على التكلف وأورد عليه شيخنا العلامة ما حاصله أنه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع، وأن الأولى حمل الصيغة على التدريج لتدل على أن أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كتجرعه أي شربه جرعة بعد جرعة اهـ. أقول: قد فسر الجار بردي التكلف بقوله ومعناه أن الفاعل يعاني ذلك الفعل ليحصل، وهذا متحقق في كل دليل إذ لا بدّ من ملاحظة الصغرى والكبرى، ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بلا شبهة، ولو سلم فيكفي في صحة التعبير بصيغة التفعل وجود التكلف في بعض أفراد الدليل. وأما ما ادّعى أولويته فيرد عليه أن الوصول إلى المطلوب لا يتكرر بل لا تدريج فيه بل هو دفعيّ، وإنما التدريج في مباديه وليس في كل منها وصول إلى

مطلوب خبري) بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة، والخبري ما يخبر به. ومعنى الوصول إليه بما ذكر علمه أو ظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدي إلى علم أو ظن كما سيأتي حذراً من التكرار. والفكر حركة النفس في المعقولات وشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظني

المطلوب. فإن قلت: كما أن الوصول لا تكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وإنما الكلفة في مباديه. قلت: لكن يصدق مع وقوع الكلفة في مباديه أن الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدريج في مباديه أن الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت الأولوية.

قوله: (بصحيح النظر فيه): قال السيد: وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدّمات التي هي بحيث إذا رتبت أدت إلى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه أنه إذا نظر في أحواله أوصل إليه كالعالم، وحيث أريد بالإمكان المعنى العام المجامع للفعل والوجوب اندرج في الحدّ المقدّمات المرتبة وحدها، وأما إذا أخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال: وظاهر كلامه أن الدليل عندنا لا يطلق إلا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل بأحوالها إلى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا «بصحيح النظر فيه» على النظر في صفاته وأحواله، ويجوز أن يجري على عمومه فيتناول الأقسام الثلاثة كما أوضحناه سالفاً اهـ. نعم في قوله «فيستحيل النظر» فيها أبحاث في محلها منها أنها قد ترتب على الهيئات الغير البينة الانتاج كقولك «كل إنسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان» فنقول في رده إلى الشكل الأوّل بطريق العكس مثلاً هذه القرينة إشارة إلى المقدمتين المترتبتين، ورد ذلك بأن المراد أن القضايا حال كونها ملحوظة تفصيلاً مأخوذة مع الترتيب يمتنع النظر فيها وهذا مما لا مرية فيه والواقع فيما ذكر ملحوظ إجمالي حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد.

قوله: (كما سيأتي): متعلق بالمنفي اسم مفعول لا بالنفي. قوله: (حذراً من التكرار): يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وإنما صرفت النظر عن ظاهره، وأورد شيخنا العلامة أن التكرار يندفع بأن حقيقته ذكر الشيء على وجه تقدّم ذكره عليه وذلك منتفٍ ههنا لأن قولنا «الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو إلى علم مطلقاً أو ظن» محصوله أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقاً أو الظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أو الظن وهذا لم يتكرّر فيه حكم اهـ. وأقول: لا يخفى مع التأمل والإنصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فإنه جعل صحة النظر في الشيء سبباً للتوصل إلى المطلوب الخبري أي لعلم المطلوب الخبري أو ظنه، ولا يخفى أن النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه ليس إلا الفكر المؤدّي إلى علم المطلوب الخبري أو ظنه بخلاف الفكر المؤدّي إلى المطلوب التصوّري فإنه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه، وبخلاف

كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها، فبالنظر الصحيح في هذه الأدلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به إلى تلك المطلوبات كالحدوث في الأوّل والإحراق في الثاني والأمر بالصلاة في الثالث تصل إلى تلك المطلوبات بأن ترتب هكذا

الفكر المؤدّي إلى الأعم من المطلوب التصوّري والمطلوب الخبري فإنه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أو ظنه، فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدّي إلى علم أو ظن لزم التكرار قطعاً إذ التقدير حينئذ الدليل شيء يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي إلى علم المطلوب الخبري أو ظنه، فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا غبار عليه، فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وحملها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقدح ذلك في صحة ما قاله الشارح لأن هذا جواب آخر. والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وأن هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح، أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ، فما ذكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا ردّ لجواب الشارح فلا يصح جعله رداً له كما زعمه الشيخ، ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شيء أن يكون كل جواب من تلك الأجوبة المتعددة مبطلاً لغيره منها ولا يقوله عاقل فليتأمل.

وأما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف «الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أو ظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو إلى علم مطلقاً» أي تصوّرياً كان ذلك العلم أو تصديقياً فيتوجه عليه أنه إن أراد أن فاعل المؤدي في قوله «المؤدي من حيث هو» هو الفكر بقيده أعني قوله «فيه» لم يصح إذ الفكر بقيد كونه في الدليل لا يؤدي إلى العلم مطلقاً وإنما يؤدي إلى علم تصديقي. وإن أراد أن فاعله مطلق الفكر وكأنه قال بالفكر فيه المؤدي مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله «من حيث هو» فهو متعسف في تأويل العبارة مستغني عنه بما ذكره الشارح لأنه أسهل منه إذ استعمال اللفظ مجرداً عن بعض معناه أشيع مما ارتكبه من التعسف على أنه لا يخلص من التكرار على الإطلاق لأن قوله «المؤدّي من حيث هو الخ» يدخل فيه الفكر في الدليل بل المؤدي إلى العلم التصديقي والظن ليس إلا الفكر في الدليل فيصير المعنى المؤدّي في هذا وغيره إلى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة إلى هذا، وليس من شرط التكرار إعادة ذكر الشيء على الوجه المتقدم بعينه بل إعادة ذكر الشيء ولو في ضمن غيره من غير داع إليها تكرار مكروه، وما هنا كذلك إذ هذه الإعادة غير معتبرة في مفهوم الدليل فارتكابها ارتكاب لما لا داعي إليه فيكون من التكرار المكروه. لا يقال لا نسلم انتفاء الداعي هنا إليه بل هنا داع إليه وهو بيان حال الفكر وأنه تارة يؤدي إلى العلم التصديقي أو الظن وذلك إذا تعلق بالدليل، وتارة يؤدي إلى العلم التصوّري وذلك إذا تعلق بغيره كما أشار إلى ذلك بقوله «محصوله أن النظر الذي هو في نفسه الخ» لأنا نقول: إنما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام بيان الفكر وليس

العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع، النار شيء محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان، أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشيء لوجوبه حقيقة فالأمر بالصلاة لوجوبها. وقال: يمكن التوصل دون يتوصل لأن الشيء يكون دليلاً وإن لم ينظر فيه النظر المتوصل به، وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يمكن التوصل به إلى المطلوب لانتفاء

كذلك، بل المقام ليس إلا لبيان حال الدليل ولم يعتبر فيه سوى مجرّد حركة النفس في المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكور فليتأمل.

قوله: **(كالحدوث في الأوّل الخ)**: هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الأدلة وتقع حركتها فيه. قال شيخنا العلامة: وهو مشكل لأن كلاً من هذه الأمثلة مفرد يستحيل الحركة التي هي الانتقال فيه بل هي واقعة في الحدود أي من الأصغر الذي هو الدليل إلى الأوسط الذي هو ما تعقله منه ثم منه إلى الأكبر الذي هو المطلوب اهـ. وأقول: أما أوّلاً فالإشكال مبني على حمل «في» من قوله «فيما تعقله منها» على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد إليه قوله «من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب» فجعل تلك الجهة سبباً أو آلة للانتقال منها إلى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة. وأما ثانياً فلو سلمنا كان غاية الأمر أن في العبارة مسامحة والتقدير مثلاً فيما تعقله منها مع غيره بأن تنتقل من الحدّ الأصغر إليها ثم منها إلى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسلوك خصوصاً إذا وجد ما يرشد إليها قوله: **(فالأمر بالصلاة لوجوبها)**: قال شيخنا العلامة: صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وكأنه قال: صورة القياس هكذا الأمر بالصلاة أمر بشيء وكل أمر بشيء لوجوبه اهـ. وأقول: يمكن أيضاً أن تجعل «أل» في الأمر في قوله «فالأمر بالصلاة للعهد» أي فالأمر المذكور أي وهو أقيموا أو فهذا الأمر أي وهو أقيموا فكأنه قال: فأقيموا للوجوب. والاعتبار بالمعنى دون اللفظ، ويمكن أن تكون نكتة العدول إلى ما ذكره الإشارة إلى جريان هذا القياس في كل أمر بالصلاة وإن لم يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضاً.

قوله: **(لأن الفاسد لا يمكن التوصل به إلى المطلوب)** قال السيد: إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له وإن كان قد يفضي إليه فذلك إفضاء اتفاقي ليس من حيث إنه وسيلة له قال: والحكم بكون الإفضاء في الفاسد اتفاقياً إنما يصح إذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة إلى بعض، أو يخص بفساد الصورة ما ليس بدليل مكانه اهـ. وقوله «وبوضع ما ليس بدليل مكانه» قال بعضهم: كوضع المقدّمات الغير المناسبة للمطلوب إما كلها أو بعضها مثل أن يكون المطلوب العالم حادث فيوضع مكان الدليل الإنسان متعجب وكل متعجب ضاحك، أو الإنسان متغير وكل متغير حادث. والحاصل أن الفساد في المادة إما لعدم مطابقتها للواقع فالحكم بكون الإفضاء في الفاسد اتفاقياً إنما يصح الخ. وإما لعدم مناسبتها للمطلوب فهذا الحكم يصح في الفاسد بحسب المادة بهذا الاعتبار وفي الفاسد بحسب الصورة فيخص الفاسد بهما اهـ.

وجه الدلالة عنه. وإن أدّى إليه بواسطة اعتقاد أو ظن كما إذا نظر في العالم من حيث البساطة وفي النار من حيث التسخين فإن البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما إلى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدي إلى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد أن العالم بسيط وكل بسيط له صانع، وممن ظن أن كل مسخن له دخان. أما المطلوب غير الخبري وهو التصوّري فيتوصل إليه أي يتصوّر بما يسمى حدّاً بأن يتصوّر كالحيوان الناطق حدّ

قوله: (لانتفاء وجه الدلالة عنه): قال شيخنا العلامة: هو في المعنى تعريف للفساد جارٍ على تعريف الصحة بما مرّ أي في قوله «بأن يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها الخ» وقد وافق فيهما أي التفتازاني ويرد عليهما انتفاء الترتيب المسمى بالخطأ في البرهان لصورته فإنه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد اهـ. وأقول: النظر وإن اعتبر صحته مادة وصورة إلا أن صحته من حيث تعلقه بالدليل الأصولي ليست إلا من جهة المادة إذ لا ترتيب في الدليل الأصولي حتى يعتبر في النظر من حيث تعلقه به صحته صورة أيضاً، فالنظر الذي يتوصل به إلى العلم المطلوب الخبري أو ظنه إنما يقصد من تعلقه بالدليل الأصولي استخراج المادة، وأما ترتيب المقدّمات الذي هو الصحة من حيث الصورة فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الأصولي وإن كان معتبراً في صحته، فتفسير صحة النظر بأن يكون من وجه الدلالة وفساده بأن لا يكون منها ليس تفسيراً لصحته وفساده على الإطلاق، بل هو تفسير لهما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الأصولي فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر أنه يصدق مع انتفاء الترتيب أنّ هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لأن هذا فساد للنظر لا من حيث تعلقه بالدليل الأصولي، والكلام إنما هو باعتبار هذا، ويدل على ذلك كلام التفتازاني فإنه بعد أن فسر صحة النظر بما ذكر بين أنه لا بدّ في النظر من صحته صورة ومادّة حيث قال ما نصه: صحة النظر أن يكون في وجه الدلالة أي ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه، فلو أطلق النظر لفهم منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل إلى المطلوب الخبري بأي نظر كان، ولا خفاء في أن العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به إلى المطلوب بالنظر الفاسد. إما صورة فظاهر، وإما مادة كقولنا «العالم بسيط وكل بسيط له صانع» فلانتفاء وجه الدلالة إذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه إلى ثبوت الصانع وإن أفضى إليه في الجملة اهـ. وكذا يدل عليه قول الشارح «فبالنظر الصحيح في هذه الأدلة» إلى قوله «بأن يرتب هكذا الخ» فإنه إشارة إلى أن النظر الصحيح بأن يكون من وجه الدلالة يؤدي إلى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار إلى اعتبار الترتيب بقوله «بأن يرتب» وإلى اعتبار صحته بقوله «هكذا».

قوله: (بما يسمى حداً): قال شيخنا العلامة: هو من النظر، فالتصوري شارك الخبري في التوصل إلى كل منهما بالنظر وإن كان الموصل والمتوصل إليه في الخبري حجة وتصديقاً، وفي التصوري حداً وتصوراً، فلا يحسن التقابل بينهما إذ لا إشعار للتعريف بالخصوص الذي

للإنسان وسيأتي حدّاً الحدّ الشامل لذلك وغيره. (واختلف أئمتنا هل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقيبه) أي عقيب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالأشعري فلا يتخلف إلا خرقاً للعادة كتخلف الإحراق عن مماسة النار أو لزوماً عند بعضهم كالإمام الرازي فلا ينفك أصلاً كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لأن حصوله عن نظره المكتسب له، وقيل لا، لأن حصوله اضطراري لا قدرة على دفعه ولا

يصح به التقابل، نعم لو قال أما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء فقابل بين المعرف والدليل لتقابلهما في المتوصل إليه لكان حسناً اهـ. وأقول: فيه أمور لا تخفى على المتأمل منها منع قوله «هو» أي ما يسمى حداً من النظر أي من أفراده بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الأئمة كقول المواقف وشرحه المرصد الثالث في الطريق الذي يقع فيه النظر إلى أن قالا: فإن كان المطلوب تصوّر اسمي طريقه الذي يمكن أن يتوصل بالنظر فيه إليه معرفاً اهـ. ومنها منع قوله «بل هو المعرف» بفتح الراء لأن الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوّري هو المعرف بكسر الراء فإن النظر واقع في الحد لا في المحدود، ولعل الشيخ بنى ما قاله هنا على ما قاله أوّلاً من أن الحدّ من النظر. ومنها أن حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لمتأمله أنه قابل الدليل بالحدّ من حيث إن الأول يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري وأن الثاني يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصوري ولا شبهة في صحة هذه المقابلة وحسنها وإشعار تعريف الدليل بأن ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب غير خبري ليس بدليل وهو الحد، وكفى هذا الإشعار في حسن المقابلة، نعم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة إلى الحد بل بتصوره حيث قال: بأن يتصور فيحتمل أنه حمل النظر بالنسبة إليه على تصوره وإن لم يناسب ما يأتي في تعريف النظر، ويحتمل خلاف ذلك فليتأمل.

قوله: (واختلف أئمتنا): ذكر ذلك لتعلقه بذكر العلم في قوله «التوصل بصحيح النظر فيه». قوله: (الحاصل عندهم): قال شيخنا العلامة: تقدير الحصول ليس بلازم لجواز تعلق «عقيبه» بالعلم. وأقول: إن أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح لا يقتضي لزوم ذلك وإنما اختار تقديره لأنه أدل على المقصود وأوضح في بيانه من حدوث العلم المختلف فيه عقيب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضح المعاني وأجزلها وإن أحوج إلى التقدير كما نص على ذلك الأئمة في مواضع من كلامهم، وليتعلق به قوله «عادة أو لزوماً» فيفيد الإشارة إلى الخلاف في ذلك مع الاختصار إذ لو لم يقدره احتاج إلى التنبيه على تعلق قوله «عقيبه» بالعلم دفعاً لتوهم غيره كحالته التي لا تناسب المقصود لصدقها مع حصول العلم أولاً، واستمراره إلى عقبه وذلك يجر إلى التطويل في حكاية قولي العادة واللزوم.

قوله: (ولا الانفكاك عنه): اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الإمام

الانفكاك عنه فلا خلاف إلا في التسمية وهي بالمكتسب أنسب. والظن كالعلم في قولي

الرازي في آخر كلام طويل ما نصه: بخلاف النظري إذ يوجبه النظر، فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون ذلك النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يقبح التكليف به اهـ. وعقب ذلك بقوله «وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر» اهـ. وأقول: كان وجه النظر أخذاً من هذا المحكي قبله أنه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر ويعتقد ما يناقضه ويجاب بوجهين: الأوّل أن الكلام في حصوله عقيب النظر بأن يتصل به من غير فاصل وهذا لا ينافي إمكان طرو غفلة يعتقد بسببها ما يناقضها إذ ليس المدّعي دوامه بل مجرد حصوله متصلاً بالنظر وإن انقطع بعد حصوله لعارض. فإن قلت: قد تتصل الغفلة بالنظر. قلت: إن تحقق النظر بتمامه لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه وإلا كان خلاف الفرض فلا يرد، والثاني أن المراد لا قدرة على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالغفلة بقرينة ظهور أن حصول الشيء مشروط بعدم المانع منه. واعلم أن هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شيء إذ ليس حظه من هذا الكلام إلا مجرد حكايته عن غيره من غير انتصاب لاختياره، فإسناد هذا القول له وإيراد النظر عليه ليس بصواب، وكان صواب التعبير أن يقول «وأنت بعد ذلك خبير بأن ما حكاه الشارح من أنه لا قدرة الخ».

قوله: **(وهي بالمكتسب أنسب)**: اعترضه شيخنا العلامة بوجهين حيث قال ما نصه: الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ، ومتعلق «أنسب» محذوف والتقدير وتسمية العلم النظري بالمكتسب لكونه حصل عن كسبي أنسب بالتكليف به الذي هو في الحقيقة تكليف بسببه المقدور، يعني كما أن التكليف به عائد إلى التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة إلى تسمية سببه بذلك، ولا يذهب عنك في هذا المقام ما أسلفناه عن الإمام اهـ. وأقول: حاصل الوجه الأول أنه أعمل ضمير المصدر وهو شاذ، وحاصل الوجه الثاني أن حاصل كلام الشارح أن تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما أن التكليف به باعتبار سببه، ويرد عليه أنه لا يجب أن يكون التكليف به باعتبار سببه، بل يجوز أن يكون باعتبار نفسه لأنه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم بيانه في الكلام المحكي عن السيد عن الإمام في القولة السابقة، فهذا هو المراد فيما يظهر بقوله «ولا يذهب عنك الخ». ويجاب عن الأوّل بأنه لا يجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالاً من ذلك الضمير على قول سيبويه بجواز مجيء الحال من المبتدأ أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع، والتقدير والتسمية ملتبسة بالمكتسب أي بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هي ملتبسة بهذا اللفظ، بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله «بالمكتسب» بقوله «أنسب» أي والتسمية أنسب بلفظ المكتسب فليتأمل. وعن الوجه الثاني بأن مبناه على أن المعنى أنها أنسب بالتكليف به إلى آخر ما تقدم وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة إليه، بل يجوز أن يكون المعنى أنها أنسب من التسمية بغير المكتسب بناء على أن المكتسب

الاكتساب وعدمه دون قولي اللزوم والعادة لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض كما إذا أخبر عدل

ما حصل بالكسب بمعنى مباشرة أسبابه بالاختيار فليس في كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتباره حتى يرد عليه ما تقدم عن الإمام فليتأمل.

قوله: **(في قولي الاكتساب وعدمه)**: اعترض شيخنا العلامة قوله «وعدمه» فقال فيه نظر، للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد ما لا يجامع الظن الأول من علم بمتعلقه أو علم أو ظن بخلافه اهـ. وأقول: هذا الاعتراض في غير محله كما لا يخفى فإنه ليس المراد بعدم القدرة على الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقاً، كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الآتي آنفاً «فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ» فهذا نص منه في أنه قد ينفك فكيف مع ذلك يصح هذا الاعتراض؟ وإنما المراد أن الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذي هو سببه ومع عدم المانع كالمعارض لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لا ينافي أنه يمكن الانفكاك عنه لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بإنصاف.

قوله: **(دون قولي اللزوم والعادة لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ)**: اعترضه المحشيان حيث قالا: واللفظ للكمال قوله فإنه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً أو عادة وهو مأخوذ من العضد وفيه نظر، إذ لا يخفى أنه إنما يتجه كونه دليلاً على عدم ثبات الظن بعد حصوله لا على انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح، فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن أي قيامه بالناظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطاً به ويجري فيه قولا اللزوم والعادة، وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لا أنه لم يحصل عقب صحيح النظر اهـ. وشيخنا العلامة حيث قال: قوله «دون قولي اللزوم والعادة» فيه نظر، إذ السبب الذي قرر به لزوم العلم جارٍ في الظن، وأما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لعارض خارج فلا ينتهض لأن لزوم شيء سبباً آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط أو وجود مانع، ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن إذ هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ. والكوراني فقال: وفي بعض الشروح هنا كلام غريب وهو أن الظن كالعلم في قولي الاكتساب وعدمه دون قولي اللزوم والعادة إذ لا ارتباط بين الظن وبين شيء آخر، ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين سواء كانتا ظنيتين أو قطعيتين لأن العلم بالمطلوب من القطعيات عند الأشاعرة لما كان بخلق الله تعالى عادة فكما أنه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات، وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فإن حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة، وفي الظنيات

....

لا لزوم عندهم لابتنائه على اللزوم العقلي، وقد صرح به الإمام في المحصل وليس بشيء لأنه قد ثبت أنه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار. فإن قلت: لم لا يجوز أن يجعل متعلق الاختيار الملزوم وكلما وجد الملزوم وجد اللازم فيتجه ما قالوا قلت: كما ثبت أنه مختار ثبت أن الأشياء كلها مستندة إليه ابتداء فيجب استناد وجود اللازم إليه اختيار ابتداء فلا يتم اللزوم العقلي، وإنما أطنبنا الكلام في هذا المقام لأنه من مزال أقدام الأفاضل اهـ.

وأقول: من تأمل وأنصف علم أن حاصل فرق الشارح بين العلم والظنّ أن العلم لا يتخلف عن النظر المؤدّي إليه أصلاً إلا خرقاً للعادة على قولها بخلاف الظنّ يتخلف كثيراً، والفرق أن النظر المؤدّي إلى العلم قطعي التأدية إليه والقطعي لا يعارضه شيء من قطع أو ظنّ فلا يتخلف عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدي إلى الظنّ فإنه ظني التأدية، والظني تمكن معارضته بقطعي أو ظني فتنتفي التأدية، وانتفاؤها لا ينافي سببيته للظنّ لأن السبب مع المعارض لا يستتبع المسبب وحينئذ يندفع جميع هذه الاعتراضات التي أطالوا بها وتفصيل ذلك. أما قول الكمال «إنما يتجه كونه دليلاً على عدم ثبات الظن الخ» فيجاب عنه بأنه لا منشأ له إلا عدم التنبيه لوجه استدلال الشارح بذلك فإن وجهه أنه لما أمكن زوال الظنّ لطرو المعارض أمكن عدم حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لأنّ المعارض إذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو في غاية الظهور، والعجب خفاء ذلك على الكمال، ثم رأيت السيد الشريف السمهودي أجاب بذلك فللّه الحمد على موافقة هذا الإمام. وأما قوله «فإن القياس إذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن» فهو مأخوذ من كلام السيد الآتي، ويجاب عنه بأن هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض. وبعبارة أخرى هذا مبني على تقدير ثبوت المقدّمات ولهذا قالوا في تعريف القياس قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر هـ. وقال شيخنا الشريف في قول الغرة متى سلمت وليس المقصود أنها إن لم تسلم لم يلزم لأنها لو سلمت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فإن معنى اللزوم أنه إن ثبت ثبت وذلك ثابت وإن لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود أنه لا يلزم في تحقق القياس صدق القضايا ولا الجزم بها، بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما بحيث إذا علمتا علم لكان قياساً اهـ. فليس من لازم القياس تحقق علم المقدّمتين فلا يلزم تحقق الظن.

والحاصل أن صحة صورة القياس الظني إنما يقتضي استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضي استلزامه لظن نتيجته لإمكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لأنه على تقدير الثبوت، وكلام السيد الآتي صريح في ذلك كما لا يخفى على المتأمل. وأما قوله «وتخلفه الخ» فهو في غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى. وأما قول شيخنا «إذ السبب الذي قرر به لزوم العلم الخ» فهو ممنوع، ولو سلم فهو مع عدم المعارض أما معه فيمكن التخلف كما اعترف هو به هنا. وأما قوله «وأما استدلاله الخ» فهو لا يفيد مع ما علم

....

من أن الشارح أراد باللزوم الذي أثبته في العلم ونفاه عن الظن هو اللزوم مطلقاً بحيث لا يقع تخلف أصلاً إلا خرقاً للعادة على قولها، واللزوم بهذا المعنى غير موجود في الظن لإمكان المعارض المتصوّر في الظن دون العلم فلا يضره تحقق اللزوم في الظن عند عدم المعارض لأنه لم يرد نفي اللزوم عنه مطلقاً بل على الوجه الذي أثبته للعلم، ولا شك في انتفائه عنه كما تبين. وأما قوله «ويكفيك أن النظر سبب الخ» فهو مسلم ولا يضرّ الشارح لأنه لم ينف سببيته ولا استلزامه الوجود على الإطلاق وإنما نفى استلزامه الوجود دائماً لإمكان مقارنة المعارض المانع من ذلك. وأما قول الكوراني «ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدّمتين» فلا منشأ له إلا الاشتباه، وبيان ذلك أن هنا أمرين: أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمتان للنتيجة استلزاماً قطعياً أو ظنياً بمعنى أن تحقق النتيجة لا ينفك عن تحققهما، والثاني النظر في المقدمتين وهو إذا كان المقدّمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لإمكان معارضتهما بما يمنع ظن نتيجتهما لإمكان المعارضة في الظنيات بخلاف ما إذا كانا قطعيتين إذ لا تعارض في القطعيات، ولا خفاء في أن كلام الشارح المحقق إنما هو في الأمر الثاني إذ كلامه في أنّ النظر لا يستلزم الظن كما هو في غاية الوضوح، فما ذكره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة. وما أورده الكوراني عليه من أنه لم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين وإن كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه توهمه أن الشارح نفى لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وإنما نفى لزوم ظن النتيجة للنظر في المقدّمتين وأين أحدهما من الآخر والأوّل لا يستلزم الثاني كما هو جلي وما أحقه بقوله:

وكم من عائب قولاً صحيحاً	وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله «فكما أنه جرت عادته بخلق العلم في القطعيات فكذلك الظن في الظنيات» فهو تمويه لا يجديه شيئاً فيما قصده لأنا نسلم جريان عادته بما ذكر إلا أن عادته فيهما مختلفة فإنها في العلم لا تتخلف إلا خرقاً للعادة وفي الظن تتخلف كثيراً بسبب مقارنة المعارض الممكنة في الظن دون العلم المانعة من حصول الظن لجريان عادته تعالى بذلك، وهذا مما لا يمكن إنكاره. وأما قوله «وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر» فهو كلام باطل لا منشأ له إلا الغلط الفاحش وذلك لأنه أراد بأحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول اللزوم وبالاشتباه أنه نفى لزوم الحصول على قول العادة بناء على أنه لا لزوم عقلياً، وهذا إنما يلائم قول اللزوم لا قول العادة فإنه ليس مبنياً على لزوم عقلي بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يشهد بأنه أراد هذا المعنى تعليله الاشتباه بقوله «فإنّ لزوم المطلوب الخ» وكأنه أخذ ذلك أعني كون الشارح بنى نفي اللزوم على ذلك القول على أنه لا لزوم عقلياً من قوله «لأنه لا ارتباط» إلى قوله «عقلياً أو عادة الخ» فإنه يفيد أن اللزوم على قول العادة منشؤه الارتباط بينهما، وحينئذ فوجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى أن اللزوم على قول العادة ليس متوقفاً على أن يكون بينهما ارتباط حتى ينتفي لانتفاء الارتباط عنهما خلافاً لما أفاده كلام الشارح، بل هو بمحض خلق الله تعالى

بحكم وآخر بنقيضه، أو لظهور خلاف المظنون كما إذا ظن أن زيداً في الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها. وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر يولد العلم كتوليد

بخلافه على قول اللزوم فإنه يتوقف على ذلك وهذا غلط، لأن اللزوم وإن كان عادياً موقوف على الارتباط قطعاً إلا أن توقفه على ذلك الارتباط عادي لا عقلي فإن حصول الإحراق عادة عقب مماسة النار موقوف بطريق العادة على الارتباط ولهذا حصل الإحراق عند المماسة لنحو الحطب للارتباط بين النار والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا مراد الشارح بما ذكره، فقد بان أنه لا غبار على كلامه من هذا الوجه الذي توهمه الكوراني واشتبه عليه الحال فيه وأنه بريء مما نسبه إليه وافتراه عليه.

واعلم أن ما استدل به المحقق من قوله «لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما الخ» مأخوذ من العضد فإنه قال ما نصه: وأما الأمارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة استلزاماً ظنياً واعتقادياً ولا تستلزم وجودها دائماً بل وقتاً ما، وذلك إذا لم يمنع مانع، وإنما لم يجب لأنه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوالهما مع بقاء موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اهـ. وشرحه المولى التفتازاني وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فإنه تكلم عليه بكلام قال في آخره: والتحقيق أن الامارة لا تكون قطعية المقدّمات والاستلزام معاً وإلا لأفادت قطعاً فتكون برهاناً، لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما في الاستقراء والقياس الذي يظن انتاجه وبالعكس كما في الضروب المستلزمة لنتائجها يقيناً إذا تركبت من مقدمات غير قطعية كقوله «زيد يطوف بالليل» وكل من يطوف بالليل فهو سارق فإن استلزامه لنتيجته قطعي لا شبهة فيه إنما الكلام في تحقق الملزوم فحيث كان ظنياً كان اللازم أيضاً مظنوناً وقد سبق تحقيقه. ومن هنا ظهر أن قوله «لأنه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلي بحيث يمتنع تخلفه عنه» منظور فيه لأن ذلك إنما يتم إذا لم يكن الأمر الذي يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياساً صحيح الصورة. قوله «لزوالهما مع بقاء موجبهما» ممنوع فإن زوالهما مع بقاء مقدّمات ذلك القياس ممتنع وعند قيام المعارض في الاعتقاديات يتغير اعتقاد المقدّمات، فإن من اعتقد قدم العالم لشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعياً، وكذا الحال في ظهور خلاف الظن بحس أو دليل، نعم لو جعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضي على باب الحمام لظهر زوالهما مع بقاء موجبهما اهـ.

وأقول: هذا الكلام إنما يرد على العضد ولا يرد على الشارح، والفرق أن نزاع العضد في استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح في عبارته السابقة، ألا ترى إلى قوله «أما الامارات أي ما هي ظنية فتستلزم النتيجة الخ» فإنه صريح في أن كلامه في استلزام المقدمات للنتيجة، فيرد عليه أن استلزام المقدمات للنتيجة إنما هو على تقدير ثبوتها واعتقادها أو ظنها وهي بهذا الاعتبار

حركة اليد لحركة المفتاح عندهم، وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه، وقوله «عقيبه» بالياء لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير ترك الياء كما ذكره النووي في تحريره.

مستلزمة ولا بدّ ولا يقدح في ذلك أنه قد يتغير الاعتقاد أو الظن لأن المقدّمات المستلزمة لم تبق حينئذ بحالها، والكلام في استلزامها مع بقائها بحالها ونزاع الشارح في استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما لا يخفى. ولا شك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضي لتغيير الاعتقاد أو الظن فيزيلهما أمكن مقارنته للنظر فنمنع تحققهما لأن النظر هو الفكر في أحوال الدليل، وقد يفكر في أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أو ظن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم يكن النظر مستلزماً للظن، فقوله «لأنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما» أي وبين أمر ما في الواقع بحيث يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده. أو وبين النظر في أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه أي لعدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققه واستتباع النظر في أحول المنظور فيه له، فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعاً من استلزام القياس للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض، فظهر أن توجه القدح في هذا الدليل بالنسبة للعضد لا يقتضي توجهه فيه بالنسبة للشارح، ولعل هذا هو السبب في استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فإن عدم إطلاع الشارح على ما يتعلق بالعضد الآخذ منه ما ذكر من أبعد البعيد فافهم ذلك واحفظه ولا تهولنك تهويلاتهم على الشارح في هذا المقام.

قوله: (**الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وإن لم يجب عنه**): فيه أمور أوردها شيخنا العلامة: الأوّل أنه قال فيه نظر لأن التوليد أن يوجب الفعل لفاعله فعلاً آخر فلا يصدق على إفادة النظر الظن إذ لم يجب عنه اهـ. والثاني أنه قال أيضاً في قوله «وإن لم يجب عنه» ظاهره وإن لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فإن النظر الخالي عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يتخلف أصلاً فالظاهر أن معناه وإن لم يجب دوامه أي الظن فإنه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علماً إذا وجد دليل قطعي، وشكاً إذا وجدت امارة تعارضه اهـ. والثالث أنه قال أيضاً: لو قال «وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن» لكان أوفق وأخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من أنه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يصح أن يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فإنه صحيح فإنه إذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل إلا عنه اهـ. وأقول: جواب الأول أن المراد بإيجاب الفعل فعلاً آخر تأثيره في حصوله وبالوجوب في قوله «وإن لم يجب عنه اللزوم وعدم التخلف عنه» فلا منافاة بينهما. وجواب الثاني أنا لا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لأن الكلام في النظر في نفسه وهو لا يستلزم الظن لجواز مقارنة المعارض لا في النظر المقيد بالخلو عن المعارض. وأما الثالث فكان حاصله أنه لو قيل النظر

(والحد) عند الأصوليين ما يميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها والأول مبين لمفهوم

يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فإنه لا يدل على اللزوم، بل إن حصل الظن كان متولداً من النظر ولكن قد لا يحصل فليتأمل. واعلم أنه ظهر مما تقرر أن الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا إشكال في قوله «وإن لم يجب عنه» خلافاً لما يتوهمه بعض الضعفة من أن التعبير بالوجوب إنما يناسب مذهب الحكماء فإنهم قالوا: إن إفادة النظر العلم على حسب الاستعداد فإن المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض، والاختلاف في الفيض إنما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل، فالنظر يعد الذهن إعداداً تاماً والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوباً أي لزوماً عقلياً، وكان اقتصار الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير أئمتنا اختصاراً.

قوله: (والحد عند الأصوليين ما يميز الشيء عما عداه): اعترضه شيخنا العلامة بأنه صادق على العقل والعلم وعلى الإعلام مطلقاً فلا يطرد، وغير صادق على شيء من أفراد الحد إذ كل منهما لا يميز المحدود عن أفراده وهي غيره إذ الجزئيّ غير الكلي قطعاً وغير مشتمل عليه إذ الجزئيّ وأجزاؤه متعينة لا تقبل الشركة والكلي ليس كذلك فلا ينعكس اهـ. وأقول: عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فإنه قال: الحد عند الأصوليين ما يميز الشيء عن غيره اهـ. وقد أورد عليه أن هذا التعريف صادق على الشخص مع أنه لا يسمى حداً، وأجيب بأن الشخص ممتاز في وجوده الخارجي بذاته لا بتشخصه كما حققه في المواقف فلا يصدق المميز على الشخص، وبأن «ما» عبارة عن المحمول بقرينة اعتبار صحة الحمل في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئياً لا يكون محمولاً اهـ. وهذا الجواب يتأتى هنا بالنسبة للإعلام لأنها جزئيات فلا تكون محمولة، وكذا بالنسبة للعقل والعلم لأن الظاهر أنه أراد بهما الجزئيات لا مفهومها وإلا فهو من أفراد الحد فلا يضر صدق ما ذكر عليه بل يجب، وبذلك يحصل الجواب عن الأمر الأول. نعم قال بعضهم ورد أي هذا الجواب بأنه أدرج فيه أي في الحد التعريف اللفظي وهو جارٍ في الجزئيات أيضاً كأبي حفص عمر إذا كان عمر أشهر. والتحقيق أن محصل هذا التعريف أن مسمى اللفظ الأول ما يسبق إلى ذهنك عند إطلاق اللفظ الثاني فلا شبهة في أن هذا كلي وإن كان منحصراً في جزئي اهـ. وقد نازع الجلال الدواني في كون الجزئيّ الحقيقي لا يكون محمولاً فقال: وما يقال من أن الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة أصلاً لأن الحمل على نفسه لا يتصوّر قطعاً إذ لا بدّ في الحمل الذي هو نسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره إيجاباً ممتنع فأقول: فيه نظر إذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فإنهما مختلفان بحسب

الحد والثاني لخاصته وهو بمعنى قول المصنف كالقاضي أبي بكر الباقلاني الحد **(الجامع)** أي لأفراد المحدود **(المانع)** أي من دخول غيرها فيه **(ويقال)** أيضاً الحد **(المطرد)** أي الذي كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء من غير أفراد المحدود فيكون مانعاً **(المنعكس)** أي

المفهوم ومتحدان بحسب الذات فإن ذاتهما زيد بعينه مثلاً، وكذا يجوز حمله على كلي أجرى مجراه في جزئيته كما في قولك «بعض الإنسان زيد» اهـ.

ويجاب عن الثاني بأن المراد والمتبادر مما عداه ما خرج عنه مطلقاً وهو ما ليس نفسه ولا فرده، ويدل على ذلك قوله «ولا يميز كذلك إلا ما لا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود ولا يدخل فيه شيء من غيرها» فإنه قرينة ظاهرة بل قطيعة على إرادة ما ذكر إذ اعتبار عدم خروج شيء من الأفراد كما هو صريح هذا الكلام صريح في أن المراد بالغير الممنوع دخوله ما عدا الماهية وأفرادها بل وعلى أن المراد بلفظة «ما» كلي محمول على الشيء لا يخرج عنه شيء من أفراده ولا يدخل فيه شيء من غيرها فيندفع إيراد العقل والعلم والإعلام إذ لا يصدق على شيء من ذلك الكلي المحمول المذكور، ولا يرد التعريف اللفظي بناء على أنه جارٍ في الجزئيات أيضاً كما تقدّم، إما لما تقدّم عن بعضهم من التحقيق الذي ذكره، وإما لأن المصنف لا يعتد بالتعريف اللفظي فقد قال الخطابي في حواشي التلويح نقلاً عن الأكثرين: إن التعريف اللفظي لا يفيد تحصيل صورة وإنما يفيد تمييز صورة حاصلة من بين الصور ليعلم أن اللفظ المذكور موضوع بإزاء هذه الصور فهو ليس تعريفاً حقيقياً ولا يندرج في القول الشارح اهـ. وظاهر أنه مع القرينة خصوصاً القطعية لا إشكال على أن قوله «وغير مشتمل عليه» ممنوع لأنهم صرحوا بأن الكلي جزء الجزئي وبهذا استدل القطب على وجود الكلي الطبيعي في الخارج بقوله «لأن هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلي الطبيعي» اهـ. ولا يخفى أن الشيء مشتمل على جزئه على أن الأقدمين جوزوا التعريف بالأعم والأخص أيضاً.

قوله: **(ولا يدخل فيه شيء من غيرها)**: قال شيخنا العلامة: يرد عليه أن الماهية المحدودة مغايرة لأفرادها وهي من غيرها وداخلة في الحد قطعاً، فلو قال «من غيرهما» بتثنية الضمير ليعود على طرفي أفراد المحدود لكان حسناً، وقد يدعي أن الضمير في غيرها بالأفراد عائد عليهما بتأويل الجماعة فلا يرد ما ذكر اهـ. وأقول: إذا كانت الماهية داخلة في الحد قطعاً كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلاً قاطعاً على أنه أراد بغيرها في قوله «ولا يدخل فيه شيء من غيرها» ما عداها وعدا أفرادها فهذا من قبيل إطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا غبار عليه بل لا يتحقق معه توهم ممن له ادنى تأمل، ولو فرض تحققه فهو مما لا يلتفت إليه. والحاصل أن في الكلام ما يدل قطعاً على أن المراد بغيرها ما عداها وعدا ماهيتها وذلك لدلالة الكلام قطعاً على دخول الماهية وأنها المقصود بالذات

الذي كلما وجد المحدود وجِد هو فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعاً، فمؤدى العبارتين واحد والأولى أوضح فيصدقان على الحيوان الناطق حداً للإنسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فإنه غير جامع وغير منعكس، وبالحيوان الماشي فإنه غير مانع وغير مطرد وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق

بالدخول لأنها المعبر عنه بالشيء في قوله «ما يميز الشيء» فدخولها أمر مستقر معلوم لا يقبل التردد وإنما المقصود بقوله «ولا يميز كذلك الخ» التنبيه على أن المراد ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شيء من أفرادها ولا يدخل فيه شيء من غير أفرادها لأن ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذي هو تميزها تمييزاً كاملاً، فهل يبقى مع ذلك توهم يلتفت إليه تأمل ذلك فإنه في غاية الحسن والدقة.

قوله: **(لأفراد المحدود)**: قال شيخنا العلامة: يلزمه الدور لجعل المحدود المشتق من الحد جزأ منه وأنه لا يطرد لصدقه على كل إنسان في قولنا «الإنسان حيوان ناطق» وكل إنسان كاتب بالقوّة اهـ. وأقول: أما الأول فجوابه أن الشارح أراد بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك في كلامهم، وأن السيد الجرجاني قال في شرح قول الكافية «الاسم ما دل على معنى في نفسه» ما نصه: أي في نفس الاسم. فقال أستاذنا الشريف: هذا مآل المعنى لا بيان المرجع إذ لا وجه لرجوع ضمير في التعريف إلى المعرف للزوم ذكره فيه فيدور وهو فاسد، بل الضمير إلى «ما» لكن لما كان «ما» عبارة عن الكلمة وكلمة كذا اسم عبر عنه بالاسم اهـ. لفظ الأستاذ. فعلى قياسه يقال: المراد الجامع لأفراد ما يراد بيانه لكن لما كانت في الواقع أفراد المحدود عبر بذلك، وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب الواقع ليظهر المراد لا ما تعتبر ملاحظته في التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فإنه ينفعك في مواضع كثيرة. وأما الثاني فجوابه أن المراد المحدود من حيث إنه محدود لما اشتهر من أن قيد الحيثية مراعى في تعريف الأمور التي تختلف بالاعتبار وأن حذفه كذكره كما نصوا على ذلك.

قوله: **(من دخول غيرها فيه)**: قال شيخنا العلامة: فيه أنه غير جامع إذ لا يتناول شيئاً من أفراد الحدود إذ كل منها لا يمتنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهي غير أفرادها كما مر إلا أن يدعي ما تقدّم اهـ. أقول: أو يجاب بما قدّمنا بيانه فراجعه وتأمله. قوله: **(بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فإنه غير جامع الخ)**: اعترضه شيخنا العلامة بأن مقتضاه أن الحد بالمعنى المصدري من جنس المعرف وأن عدم جمعه سببه كونه غير معروف وفيه نظر، إذ المعرف هو المحدود به لا الحد مصدراً. فإن قيل: يعود الضمير من قوله فإنه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا: فكان الواجب حينئذ أن يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداً له إذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له. وأقول: جوابه إما بما ذكره بقوله «فإن قيل الخ» وإما قوله «قلنا فكان الواجب الخ» فهو ممنوع إذ لا وجه للوجوب، كيف وقد تقرر أنه لا حجر في

في إطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير نظراً إلى أن الانعكاس التلازم في الانتفاء كالاطراد

التعبير. وأما قوله «إذا ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ما قبله لا فائدة له» فهو ممنوع لأن فيه تفنناً في التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة. وأما بأن المراد بالحد في قوله «بخلاف حده المحدود به» والباء في قوله «بالحيوان باء الملابسة» أي بخلاف حده ملتبساً بذلك؛ فإن قيل حده هو ما ذكره لا شيء آخر ملتبس به قلنا: ممنوع بل حده أعم مما ذكر والأعم يلابس الأخص على أنه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ومجموع الجزأين الذي هو الحد يلابس كل واحد منهما.

قوله: **(وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بما ذكر المأخوذ من العضد الموافق في إطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل إنسان ناطق وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس أظهر في المراد أي معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ)**: اعلم أن شيخنا العلامة لشغفه بالحمية وابتلائه ببلية العصبية على المصنف والشارح خصوصاً إذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ما هو معلوم من عادته قد وقع هنا في حق الشارح بما لا ينبغي أن يصدر عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب أن ينسبه إلى نفسه فاضل وبالغ في التشنيع عليه بما لا منشأ له إلا الوهم، وتبجح بما لا حامل على الوقوع فيه إلا السهو وانحراف الفهم، وذلك لأنه قال ما نصه: اعلم أن الإطراد والانعكاس افتعال وانفعال من الطرد والعكس، والطرد ذكر الشيء على ترتيبه الأصلي مفرداً أو مركباً، والعكس الابتداء بآخر الشيء من كلمة أو حرف بما يليه إلى أوّله ومنه النوع المسمى بقلب الكل في البديع. وقد يقال لتبديل طرفي القضية مع بقاء الكم والكيف صادقاً أو كاذباً وهذا هو المسمى في الشرع بالعرف، ويقال أيضاً لتبديلهما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى في المنطق بالعكس المستوي، وقد يقال لتلازم الشيئين في الانتفاء كالطرد لتلازمهما في الثبوت وهذا النوع هو المسمى في بحث القياس بالطرد والعكس بين العلة والحكم. إذا علم هذا فقولهم «الحد المطرد المنعكس المسند فيهما الإطراد والانعكاس إلى ضمير المعرف» لا يصح فيه المعنى الأوّل لأنه غير مراد، ولا العرفي ولا المنطقي لأن الموصوف بهما القضية والمعرف ليس منها فتعين الأخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق إذ هو المعنى الثابت لنفس الحد. وقول الشارح «الموافق للعرف في إطلاق العكس» يعني باعتبار جملة صلة الموصول إنما يلزم منه أن ما فسر به الإنعكاس هو عكس ما فسر به الإطراد لا عكس الحد الذي هو المدعى إذ العرفي إنما يقع في جملة، على أن ما ذكر مباين لذات التعريف فلا يصح أن يكون عكساً له عرفاً وإن لم يقيد بالجملة. وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شيء بعكس ذلك الشيء فتدبر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اهـ. وأقول:

....

تدبرنا وراجعنا فعلمنا أن جميع ما ذكره الشارح من الحق الواضح الذي لا غبار عليه، وأن الشيخ مع مبالغته بالتشنيع لم يزد على الأوهام العائدة بالتشنيع إليه، وإن أردت تفصيل الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فأقول: لا يخفى أن حاصل اعتراض الشيخ أمران: الأول زعمه أن المراد بالعكس هنا ليس إلا عكس الحد وحينئذ يتعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب إذ لا يصح من معانيه عكساً للحد إلا ما قاله. والثاني زعمه أن الشارح اشتبه عليه الحال فجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكساً لنفس الحد مع فساد ذلك إذ ذاك العكس لا يوصف به إلا القضية والحد ليس بقضية، وكلا الزعمين باطلان بطلاناً ظاهراً لا منشأ للوقوع فيه إلا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الأئمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح وحافظ عليه.

فأما بطلان الأوّل فلمخالفته لصرائح كلام الأئمة ففي العضد ما نصه: وشرط الجميع أي الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الإطراد والانعكاس فالإطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود فيكون مانعاً، والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعاً اهـ. وفي حواشيه للمولى التفتازاني ما نصه: السادس أي من الأبحاث أن تفسير الانعكاس بأنه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال «كل إنسان ناطق» وبالعكس وكل إنسان حيوان ولا عكس اهـ. وفي حواشيه للسيد ما نصه: ولما فسر الإطراد باستلزام الحد للمحدود كلياً كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفاً واصطلاحاً أيضاً لصدق حده عليه الخ اهـ. وقال جمع من المحشين على حواشي السيد واللفظ لبعضهم ما نصه: قوله واصطلاحاً أيضاً لصدق حده عليه. هذا رد على العلامة التحرير يعني التفتازاني حيث قال: إن تفسير الانعكاس بأنه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال «كل إنسان ناطق» وبالعكس و «كل إنسان حيوان» ولا عكس. فقوله «موافق للعرف» أي ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرده الفاضل المدقق بأنه عكسه بحسب ذلك الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما سيأتي تحويل مفردي القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الأصل. لا يقال معنى قوله «على وجه يصدق» كما سيأتي أيضاً أن يلزم صدقه صدق الأصل واللازم للموجبة مطلقاً الإيجاب الجزئي لأنه مع ذلك يصدق عليه لثبوت اللزوم في مادة المساواة إلا أن المنطقيين اعتبروا كون صدق الأصل لازماً لهيئة القضية بلا اعتبار أمر آخر معها من مساواة وغيرها الخ اهـ. وفي توضيح صدر الشريعة ما نصه: وشرط لكلا التعريفين أي الحقيقي والرسمي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود، والعكس أي كل ماصدق عليه المحدود صدق عليه الحد اهـ. وقال العلامة التفتازاني في تلويحه: وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول

....

موضوعاً مع رعاية الكمية بعينها، يقال كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان وكل إنسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان إنساناً، فلذا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكساً كقولنا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكماً كلياً بالمحدود على الحد والعكس حكماً كلياً بالحد على المحدود، وبعضهم أخذه من أن عكس الإثبات نفي ففسره بأنه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كلٍ ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكماً كلياً بما ليس بمحدود على ما ليس بحد، والحاصل واحد وهو أن يكون الحد جامعاً لأفراد المحدود كلها اهـ.

فانظر هذه النصوص من هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة في هذا الشأن والحائزون قصب السبق في ذلك الميدان خصوصاً مثل العضد والسيد والسعد وصدر الشريعة، تجدها مبطلة لزعم الشيخ تعين الأخير الذي هو مدعى ابن الحاجب وهو أن المراد عكس الحد لا عكس الإطراد فإنها مصرحة بجعل العكس للإطراد لا للحد متفقة على ذلك كما رأيت، ألا ترى قول العضد «والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد» فإنه صريح في أن المراد انعكاس الإطراد لا الحد فإن هذا الذي فسر به الانعكاس لا يتأتى أن يكون عكساً للحد بالمعنى الذي ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى إلا أن يكون عكساً للإطراد كما لا يخفى، ووافقه السعد والسيد حيث قالا ما تقدّم عنهما فإنه صريح أيضاً فيما ذكر، وقول صدر الشريعة ما تقدّم عنه فإنه لا يتصوّر أن يكون عكساً إلا للاطراد، وقول التلويح «وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف الخ» فصرح بإضافة العكس إلى الطرد وقدم المعنى الذي مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه ابن الحاجب بقوله «وبعضهم أخذه الخ» مؤخراً. وقول البعض السابق أي ليس هذا التعريف عكس الطرد إلى آخره فصرح بإضافة العكس إلى الطرد كما أنها أيضاً مصرحة على هذا بصحة إرادة كل من معنى العكس العرفي والمنطقي. أما العرفي فاتفق الجميع على صحته كما ترى، وأما المنطقي فخالف فيه المولى التفتازاني على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين، نعم انتصر له بعضهم فقال في حواشي التلويح في قوله «وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف الخ ما نصه» اعترض عليه بأنه عكس في الاصطلاح أيضاً لأنه عكس مستو للكلية الأولى نظراً إلى خصوص مادتها لأن المتصلة الموجبة الكلية إذا كان تاليها مساوياً لمقدمها انعكست كلية، وإنما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم إلى المادة وفيه بحث، لأن مساواة التالي للمقدّم إنما تثبت إذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهي إنما تثبت إذا ثبت الاطراد والانعكاس، فاعتبار المساواة في بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشيء قبل وجوده اهـ. وهذا البحث بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفي، بل يحتمل أن اقتصاره عليه مع إطلاعه على ما قاله السيد ومن وافقه كما هو الظاهر لملاحظته هذا المبحث بأن ظهر له أو اطلع عليه في كلام ذلك البعض أو نظراً لظاهر طريق المنطقيين. وإذا تأملت ما تقرر على وجهه

....

علمت بطلان الزعم الأول وأنه لا منشأ له إلا عدم مراجعة كلام الأئمة والإمعان في تأمله والتمسك بمجرد ما ظهر له مع حب الاعتراض وحبك للشيء يعمي ويصم. والعجب أن العضد ذكر ما تقدّم عنه في شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه «وتلزمه الخ» إلا أن ابن الحاجب إنما فسر بما تقدم عنه لأنه لازم العكس العرفي وفي ذلك إشارة إلى أن الأصل هنا ذكر العكس العرفي، فهلا تدبر الشيخ الآمر لغيره بالتدبر كلام العضد فإنه كثير الاعتناء به والاعتراض على المصنف والشارح بمخالفتهما له فلم خالفه هو هنا.

وأما بطلان الزعم الثاني فلأن الشارح فسر المنعكس في كلام المصنف بقوله «أي الذي كلما وجد المحدود وجد هو» اهـ. ولا يخفى أن هذا التفسير ليس فيه إضافة العكس الذي هو قولنا «كلما وجد المحدود وجد هو إلى الحد» ولا جعله عكساً له بل الذي فيه ليس إلا وقوع هذه القضية التي هي عكس الطرد متعلق وصف الحد. وحاصله وصف الحد بأنه الشيء الذي يلزم من وجود المحدود وجوده وليس في هذا إضافة ذلك العكس إلى الحد بوجه كما ترى، فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود وجوده أي كونه بحيث يلزمه هذه القضية التي هي عكس الطرد أعني قولنا «كلما وجد المحدود وجد هو» وقد أشار الشارح إلى أن هذا العكس للطرد بقوله «المراد به عكس المراد بالمطرد»، نعم قوله في إطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد في إطلاق العكس على ما تضمنه فإن تفسير المنعكس هو قوله «أي الذي كلما الخ» وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فإن هذا مفرد والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله «كلما وجد المحدود وجد هو» الواقع صلة للموصول في هذا التفسير فقد تبين أن عبارة الشارح سالمة من جعل هذا العكس للحد وأنها مشيرة لجعله للطرد، وأن إسناد المنعكس إلى ضمير الحد لا ينافي المسامحة فيه ولا يستلزم أن العكس المذكور عكس للحد حقيقة. والحاصل أن الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة أن الانعكاس لنفس الحد على أن المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الأئمة، ونبه على إيهام العبارة وأن المراد خلاف ما أوهمته بقوله «المراد به الخ» الذي هو صريح هو في أنه ملاحظ لإيهام العبارة متعمد لصرفها عن ظاهرها إلى ما يوافق نصوص الأئمة الواضحة القطعية، فزعم الشيخ أنه جعله للحد وأن ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوّة إلا بالله. فإن أراد بالاشتباه أن الشارح ظن أن المراد عكس الإطراد وأنه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من نصوص الأئمة المصرحة بأنه المراد، وإن أراد بالاشتباه أنه انتقل نظره من عكس الحد إلى عكس إطراده فهو باطل بقول الشارح المراد به عكس المراد بالمطرد فإنه صريح في أن حمله العكس على عكس الإطراد إنما كان عن قصد منه وملاحظة لحقيقة الحال على أنا لو تنزلنا عن جميع ذلك وسلمنا أن الشارح جعل ذلك العكس عكساً للحد كان صحيحاً حملاً على أن المعنى المنعكس من حيث وصفه وهو الإطراد والشيء قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته، وقد يكون باعتبار وصفه. وغاية ما يلزم من الحمل على ذلك

التلازم في الثبوت (والكلام) النفسي (في الأزل قيل لا يسمى خطاباً) حقيقة لعدم من

ارتكاب مسامحة في العبارة وهي سبيل مسلوك فلا محذور في الحمل عليها وخصوصاً إذا دعا إليها داع كما هنا، فإن الحمل عليها هو الموافق لنصوص الأئمة كما تقرر مع أن المعنى حينئذ أقرب إلى إتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير بـ«يقال» لأن المعنى حينئذ أظهر في معنى الجامع كما قال الشارح.

وبالجملة فقد ثبت تصريح هؤلاء الأئمة بأن المراد عكس الإطراد، وحينئذ فإما أن يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعي بطلانه، فإن ادعى بطلانه سقطت مكالمته لأن تخطئة هؤلاء الأئمة بلا سند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى، وإن سلم صحته فإن سلم مع ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار منها لثبوت بطلانها وإن لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت إيضاً مكالمته لأن ما قاله الشارح هو عين ما قاله الأئمة، والفرض أنه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعي الواحد لهم دونه جزاف قبيح وإن سلم صحة المعنى في نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التي لا التفات إليها مع أنها لا تصحح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوي الانتباه إذ حمل العبارة على معنى صحيح لكونها تحتمله ليس من قبيل اشتباه المعنى، فإن وجه الاشتباه حينئذ بأنه ظن أن العبارة المذكورة لعكس الإطراد مع أنها إنما هي لعكس الحد قلنا: هذا لا يصح مع قوله المراد به عكس المراد بالمطرد فإنه صريح في أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وأنه أراد صرفها عنه كما هو ظاهر مع أدنى ذوق. وإن سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب المسامحة فيها رجع اعتراضه إلى مناقشة في العبارة، وليست من دأب المحصلين ولا تسوغ له دعوى الاشتباه الذي تجرأ بدعواه على هذا الإمام بل يلزمه حينئذ الرجوع عنه والاستغفار منه فإن وجه الاشتباه هنا بما ذكر فيما قبله فجوابه جوابه حرفاً بحرف. وهذا كله بناء على التنزل المذكور وإلا فقد علمت معنى عبارة الشارح وبراءتها مما توهمه الشيخ عليها واستغناءها عن ارتكاب المسامحة فأحسن التأمل في جميع ما قررناه واعجب معه غاية العجب من تبجحه وقوله واعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومضلات آرائنا.

قوله: (في الانعكاس التلازم في الانتفاء وفي الاطراد التلازم في الثبوت): قال شيخنا العلامة: المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف بالملازمة. وأقول: ما عبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرد والمنعكس المعبر بهما في الحد فلذا آثرها، والحكمة في ذلك قصد الإيضاح لأن العدول عن العبارة المألوفة مظنة الاشتباه بل قد يمتنع العدول عن تعبيرهم لأن إطلاق هذه الألفاظ على تلك المعاني اصطلاح لهم فالعدول عنها يجر إلى التجوّز أو الاصطلاح الجديد ولا يخفى ما فيه.

قوله: (والكلام في الأزل الخ): ينبغي جعل الظرف حالاً من الكلام أو من الضمير

يخاطب به إذ ذاك وإنما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم وإسماعه إياه للفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالي خرقاً للعادة. وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وعلى كل اختص موسى بأنه كليم الله والأصح أنه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسي في الأزل (قيل لا يتنوع) إلى أمر ونهي وخبر وغيرها لعدم من تتعلق به هذه

المستتر في «يسمى» أي حال كونه ملحوظاً كونه في الأزل أي هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لا يزال على الكلام النفسي باعتبار ملاحظة كونه في الأزل، ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقرينة قوله «وإنما يسماه حقيقة فيما لا يزال عند وجود من يفهم الخ» ولا يجوز تعلقه بـ«يسمى» إذ التسمية حادثة فلا يتصور كونها في الأزل اللهم إلا على القول بقدم الألفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى أنه لو فرض إطلاق هذا اللفظ عليه في الأزل هل يكون حقيقة. قوله: (وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات): لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقي لا لمحذور في السماع من جهة واحدة لأنه لا ينافي تعاليه تعالى عن الجهة، وإنما ينافيه لو كانت تلك الألفاظ المسموعة قائمة بذاته تعالى وليس كذلك، بل هي مخلوقة في محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة على أن المنافاة على ذلك التقدير محل بحث فليتأمل.

قوله: (وعلى كل اختص): فيه إشعار بأن منشأ الاختصاص بأنه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع الجهات، وقوله «حقيقة» حال من «خطاباً» بيان لمحل الخلاف.

قوله: (والأصح أنه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود): اعترضه الكوراني حيث قال: قد اختلف في أن الكلام في الأزل أي المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطاباً أو لا، وهذا بحث لفظي إذ هو مبني على تفسير الخطاب وهو أن من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للإفهام يسمى خطاباً، ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتهيىء للإفهام فلا، لأن حاصل المعنى الأول أنه الذي شأنه أن يفهم في الجملة، وحاصل الثاني أنه الذي أفهم بالفعل إذ اسم الفاعل حقيقة في الحال فيلزم أن يكون في الأزل مفهماً بالفعل وهو محال، ويتفرع على كونه خطاباً في الأزل كونه حكماً فيه فحيث لا خطاب لا حكم، هكذا قيل وأقول: التعريف الثاني لا يصح على مذهب الأشعري القائل بقدم الحكم وتنوعه إلى أمر ونهي في الأزل إذ يستحيل أن يكون أمراً في الأزل ويكون خطاباً بالمعنى المذكور ثانياً، وما ذكره بعض الشارحين من أن الأصح أنه خطاب في الأزل حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فشيء لا يعقل ولا يلتفت إليه اهـ. وشيخنا العلامة حيث قال: قوله «بتنزيل المعدوم الخ» هذا ينافي أن التسمية حقيقة مقتض لأنها مجاز لعلاقة الأول وإطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، والصحيح ما قاله العضد من أن مبنى الخلاف تفسير الخطاب، فإن

....

قلنا إنه الكلام الذي علم أنه يفهم كان خطاباً، وإن قلنا إنه الكلام الذي أفهم لم يكن خطاباً اهـ.

وأقول: أما قول الكوراني وما ذكره بعض الشارحين الخ فأما ما نسبه إلى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم إحسان معرفة مواقع الكلام، أو على قصد التلبيس على جهلة العوام فإنه أراد ببعض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلي، ومعلوم أنه إنما حكى ذلك على لسان المصنف وعما أفاده متنه لأن هذا الأصح هو مقابل قول المصنف «قيل لا يسمى خطاباً» والمراد التسمية حقيقة إذ هي محل الخلاف فأشار أعني المصنف بتعبيره بـ«قيل» إلى تضعيف هذا القول وإلى أن الأصح خلافه وهو أنه يسمى خطاباً حقيقة كما هو المعتاد في التعبير بـ«قيل» فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء بحق الشرح، فالاقتصار على نسبة ذلك إلى بعض الشارحين من الجزاف الصريح أو التلبيس القبيح. وأما المصنف فليس منفرداً بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم فلا غبار عليه أيضاً. وأما قوله «فشيء لا يعقل» فجوابه؛ اما أولاً فهذا بتقدير تسليمه لا يرد على المحقق لأنه حاك له عن غيره كما تبين والحاكي لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرروه أنه لا تعترض الحكاية، فإن طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن لما تبين. واما ثانياً فزعمه أنه لا يعقل ممنوع بل هو معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج للطفه إلى طبع شريف، وذلك أنه لما نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيكون خطاباً حقيقة، والمجاز إنما هو في التنزيل، وكون الخطاب حقيقة لا يستدعي وجود المخاطب حقيقة أي وجوده بالفعل وهذا مما لا يصد عنه عقل ولا يرده نقل ومجرد المدافعة فيه بلا سند مما لا التفات إليه. وأما قول الكوراني «وحاصل الثاني أنه الذي أفهم بالفعل» فقد يمنع ولم لا يكون حاصله أنه الذي أفهم بالفعل حقيقة أو حكماً بناء على أن قولهم في التفسير الثاني نحو المتهيىء للإفهام المتهيىء له حقيقة أو حكماً لا بد لنفي ذلك من دليل صحيح. ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة في درسه ما حاصله: إنه قد يقال إن ظاهر هذا يقتضي أن يكون الخطاب مجازاً لا حقيقة، وجوابه أنه ليس كذلك بل هو حقيقة لأنه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل، وإنما المجاز في التنزيل لا في الخطاب، وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب حقيقة أي بالفعل انتهى. وأما قوله «فلا يلتفت إليه» فهو مما لا يلتفت إليه بل هو من الجزاف الصريح لأن حاصله التهاون بمنقول الأئمة والاجتراء على المبالغة في رده بمجرد أنه لم يعلمه أو لم يفهمه ولم يعرف وجهه. وأما قول شيخنا «هذا ينافي أن التسمية حقيقة الخ» فقد علم جوابه مما بيناه حتى مما نقلناه عنه. وأما قوله «والصحيح ما قاله العضد» فإن كان مستند هذا التصحيح نقلاً فلم يأت به أو مجرد إشكال ما قاله الشارح فقد زال إشكاله بما بيناه على أن الكمال في حاشيته حمل ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجعه.

الأشياء إذ ذاك وإنما يتنوع إليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الأنواع حادثة مع قدم المشترك بينها. والأصح تنوعه في الأزل إليها بتنزيل المعدوم الذي سيوجد منزلة الموجود، وما ذكر من حدوث الأنواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال من وجود الجنس

قوله: **(لعدم من تتعلق به هذه الأشياء)**: شرح ذلك وبين ما فيه شيخنا العلامة بقوله: يعني وعدمه يستلزم عدم تعلقها وهو يستلزم عدمها لأن الأمر والنهي منهما قسمان من الحكم المعتبر في مفهومه التعلق كما مر وفي هذا إشكال، لأن عدم التعلق إن أريد به عدم مجموع التعلقين المعنوي والتنجيزي صح قولنا «وعدمه يستلزم عدم تعلقها» وبطل قولنا «وهو يستلزم عدمها بثبوت الأمر في الأزل متعلقاً بالمعدوم تعلقاً معنوياً» وإن أريد به عدم جميعهما أي كل منهما انعكس الأمر أي صح قولنا «وهو يستلزم عدمها» وبطل قولنا «وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الأمر في الأزل متعلقاً بالمعدوم» انتهى وأقول: الوجه أن ليس المراد إلا التعلق التنجيزي لعدم كفاية المعنوي في تحقق تلك الأنواع عند هذا القائل، وحينئذ فقوله «لعدم من تتعلق به هذه الأشياء» معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها أي التعلق التنجيزي وعدم التعلق التنجيزي يستلزم عدمها لاعتباره فيها، وعدم كفاية المعنوي فيها وحينئذ فلا إشكال، وعلى هذا فقوله «لأن الأمر والنهي منهما قسمان من الحكم المعتبر في مفهومه التعلق كما مر» أي التعلق التنجيزي وسيعلم جواب ذلك من جهة الأصح.

قوله: **(والأصح تنوعه في الأزل إليها وقوله بتنزيل المعدوم منزلة الموجود)**: قال شيخنا العلامة: كل منهما يقتضي وجود الأمر والنهي متعلقاً كل منهما التعلق المعنوي والتنجيزي في الأزل، ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لكونه في ضمنها ووجوده فيه نقيض قوله فيما مر «ولا حكم قبل الشرع» وقوله «ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً أي لا تنجيزياً» اهـ. وأقول: ما زعمه من اقتضاء كل منهما وجود الأمر والنهي متعلقاً كل منهما التعلق التنجيزي في الأزل ممنوع وحينئذ فلا تناقض. إما أولاً فالتنوع في الأزل لا يتوقف على التعلق التنجيزي بل يكفي فيه التعلق المعنوي، ولهذا صرح الشارح في شرح قول المصنف «ويتعلق الأمر بالمعدوم تعلقاً معنوياً» بمفهوم قوله «معنوياً» حيث قال: لا تعلقاً تنجيزياً بأن يكون حالة عدمه مأموراً ثم قال: وسيأتي تنوع الكلام في الأزل إلى الأمر وغيره فنبه الكمال وغيره على أن قوله «وسيأتي الخ» تنبيه على أن التعبير بالأمر في قوله «ويتعلق الأمر بالمعدوم» إنما يتمشى على الأصح من المذهبين في تنوع الكلام في الأزل إلى أمر ونهي، وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود في الأزل لا يقتضي التنجيزي بل ولا يصححه لأن كونه مأموراً حال العدم ولو بعد التنزيل معلوم الفساد، وإنما ذكر الشارح التنزيل المذكور دفعاً لتمسك الخصم في عدم التنوع بعدم من تتعلق به هذه الأشياء فأشار إلى أنه يكفي فيه تقدير وجود من تتعلق به، ولا يشترط وجوده بالفعل، وأما ثانياً فقد ذكر الأئمة هنا ما يصرح بأن التعلق الثابت في الأزل لتلك الأنواع هو المعنوي فقط وبنوا على

مجرداً عن أنواعه إلا أن يراد أنها أنواع اعتبارية أي عوارض له يجوز خلوه عنها تحدث

ذلك دفع التناقض بين ما هنا وقولهم السابق «لا حكم قبل الشرع». قال القرافي في شرح المحصول: ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا «لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع» فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الأحكام قبل الرسل وههنا أثبتناها في الأزل إلى أن قال: وقد تقدم الجواب عند قولنا: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع وان معناه أن الخطاب لما تعلق في الأزل إنما تعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها، فالمنفي تعلق الأحكام لا ذواتها، وههنا الذي ندعيه في الأزل ذواتها فلا تناقض اهـ. وقال المصنف في شرح المنهاج: قد يسأل عن الفرق بين هذه المسألة وبين قولنا «لا حكم للعقل قبل ورود الشرع فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الأحكام قبل ورودهم ثم وأثبتناها ههنا في الأزل، والجواب ما تقدم في خلال الكلام من أن معنى قولنا «لا حكم قبل ورود الشرع» أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفي هناك تعلق الأحكام لا ذواتها، والذي ندعيه ههنا في الأزل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين اهـ. ومعلوم أن المراد بتعلق الأحكام في قولهما «فالمنفي تعلق الأحكام هو التعلق التنجيزي لثبوت المعنوي عندهما كغيرهما بلا إشكال» فقد اتضح أنه لا غبار على ما ذكره الشارح كالمصنف وأنه لا تناقض في كلامهما أيضاً وأنه لا منشأ لاعتراض الشيخ إلا إشكال المقام عليه مع عدم وقوفه على ما بينه الأئمة فيه مما يدفع الإشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالباً في غير العضد وحاشيته، ومن هنا يظهر أن الأمر والنهي أعم من الحكم وحينئذ يتوجه منع دعواه السابقة قبل هذه القولة أنهما قسمان منه.

قوله: **(من وجود الجنس مجرداً عن أنواعه)**: في بعض العبارات التعبير بالأفراد بدل الأنواع، وعبارة الخنجي وأورد عليه أن المشترك لا يمكن وجوده في الخارج بدون الأفراد فيلزم قدم واحد من الأفراد وحدوث المشترك اهـ. قوله: **(إلا أن يراد أنها أنواع اعتبارية أي عوارض له)**: فيه أمران: الأول أن مجرد هذا الجواب لا يخلص من الإشكال مع فرض أن الكلام جنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجرداً مع أن وجوده كذلك ممتنع، سواء كان له أنواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له أنواع أصلاً، بل النوع نفسه لا يتصور وجوده مجرداً عن فرده كما هو ظاهر. والظاهر أنه لا يخلص إلا بملاحظة كونه ليس جنساً حقيقة بل هو صفة واحدة لا تحتمل التعدد في نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات فليتأمل. والثاني أن شيخنا العلامة حمل الأنواع فيه على أن المراد أنها أنواع للتعلق وبسط بيانه فراجعه. ثم قال: هكذا افهم هذا الموضع وإياك أن تفهم قول الشارح أنها أنواع اعتبارية على انها أنواع اعتبارية للكلام لأن ذلك ينافيه قوله «أي عوارض له لأن النوع مركب من الجنس لا عارض له»، وقول العضد «واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته» اهـ. إذا ظهر لك ذلك علمت أن تعبيره في أوّل هذا القول بقوله «وإنما يتنوع إليها

....

فيما لا يزال» صوابه «وإنما يتصف» أي الكلام بها فيما لا يزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد إلى آخر اعتراضه. وأقول: هذا كله مما يتعجب منه فإنه بالغ في الأمر مع بناء تلك المبالغة على غير أساس، وذلك لأنه لا مانع من فهم كلام الشارح على ما هو الظاهر منه من أنها أنواع اعتبارية لنفس الكلام. قوله «لأن ذلك» ينافيه قوله «أي عوارض له». قلنا: المنافاة ممنوعة قطعاً قوله «لأن النوع مركب من الجنس لا عارض له» قلنا: هذا استدلال ممنوع لأن النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقي لا الاعتباري أي العارض، والنوع هنا ليس هو الحقيقي بل هو الاعتباري بمعنى العارض ولا نسلم أن العارض لشيء يتركب منه ومن غيره، وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالأنواع الاعتبارية هنا بقوله «أي عوارض له».

فحاصل الكلام أنهم عبروا عن عوارض الكلام بالأنواع الاعتبارية وأي منافاة في ذلك وأي شيء يمنع من ذلك ويوجب إرادة أنواع التعلق، فإن غاية ما يمكن وروده على ذلك لزوم التجوز في إطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه، وهذا بتقدير تسليمه لا منافة فيه بوجه وإلا لزمت في كل تجوز وهو ضروري البطلان على أنا لو سلمنا أن النوع الاعتباري لشيء بمعنى العارض له يتركب منه أمكن أن يدعي أن مجموع الكلام النفسي والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لأن المركب من الخارج والداخل خارج عارض لها ضرورة أن هذا المجموع ليس ذاتاً ولا جزأ مع ثبوته لها فيكون عارضاً لها، ويصح أن يوصف به إذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا. وقوله «وقول العضد الخ» قلنا: دعوى منافاته له ممنوعة بل سهو. اما أولاً فلأن العضد نفسه صرح قبيل ما نقله عنه من قوله «واعلم الخ» بنحو سطر بأنها أنواع للكلام حيث قال: وأورد عليه - أي على ابن سعيد - أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد إلا في ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام اهـ. واما ثانياً فلأنه - أعني العضد - أراد بقوله «يمنع كونها أنواعه الأنواع الحقيقية» كما يصرح بذلك قوله في المواقف «وأورد عليه أي على ابن سعيد أنها أنواعه فلا يوجد دونها» والجواب منع ذلك في أنواع تحصلت بحسب التعلق اهـ. فانظر قوله «في أنواع تحصلت بحسب التعلق» حيث صرح فيه بأنها أنواع له اعتبارية في جواب الإيراد على ابن سعيد بأنها أنواعه فلا يوجد دونها فإنه نص في أن الأنواع الممنوعة عند ابن سعيد هي الأنواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله: يعني أنها ليست أنواعاً حقيقية حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً اهـ. فتأمل جميع ذلك الذي منه إضافة الجنس إليها، فهل بقي مع هذا شبهة لعاقل؟ فقد بان بما لا مزيد عليه بطلان التصويب الذي ادعاه وما عطفه عليه وأنه لا منشأ لذلك إلا الوهم المحض والتساهل في التأمل وعدم العض على ما يجب العض عليه بالنواجذ من كلام الأئمة المحرر المحقق، ولهذا عبر علامة المتبحرين مولانا سعد الدين في حاشيته بمثل قول الشارح «فمن حيث تعلقه في الأزل الخ» الصريح في أنها أنواع للكلام مع

بحسب التعلقات كما أن تنوعه إليها على الثاني بحسب التعلقات أيضاً لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات، فمن حيث تعلقه في الأزل أو فيما لا يزال بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمراً، أو لتركه يسمى نهياً، وعلى هذا القياس. وقدم هاتين المسئلتين المتعلقتين بالمدلول في الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذي الكلام فيه لاستتباعه ما يطول

أن تعبير الشارح في أول هذا القول بقوله «وإنما يتنوع إليها فيما لا يزال» شرح لكلام المصنف لأن قول المصنف «وقيل لا يتنوع أي في الأزل» من تتمة هذا القول أنه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج الشارح إلى بيانه وفاء بشرحه، فكيف مع ذلك أيضاً يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح؟ بل لو قطعنا النظر عن اضطرار الشارح في التوفية بشرح كلام المصنف إلى التعبير بالأنواع كان في تعبير الشارح بها غاية الفائدة لأن الأئمة عبروا بالأنواع فعبر بها الشارح للتوسل إلى بيان مرادهم بها، وأنهم أرادوا بها العوارض فأي فائدة وراء بيان مرادهم الذي يتوهم خلافه من تعبيرهم فكيف يتأتى التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم.

قوله: (لحدث): قال شيخنا العلامة: الأولى تتجدد لأن الأمور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لأنه الوجود بعد العدم والأمور الاعتبارية لا وجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال إنه تعالى تجدد له المعية مع العالم والبعدية ولا يقال حدثت له لأن البعدية والمعية أمران اعتباريان اهـ. وقد عبر بالحدوث غير الشارح كالسعد فقال في حواشي العضد حيث قال في قوله «وهذه الأقسام حادثة» ما نصه: لتوقفها على التعلقات الحادثة اهـ. قوله: (بحسب التعلقات): قال شيخنا العلامة: ولك أن تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اهـ. ولعله مبني على قوله السابق انها أنواع التعلق. قوله: (كما أن تنوعه إليها الخ): فهي أنواع اعتبارية على القولين إلا أنها على الأصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر. قوله: (وقدم هاتين المسألتين الخ): أورد شيخ الإسلام أن هذا الكلام يشعر بأن تأخيرهما عن النظر هو الأصل وليس كذلك، بل تقديمهما بمقتضى توجيهه المذكور على الدليل هو الأصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اهـ. وأورد الكمال أن الاستتباع المذكور لا يقتضي كون تقديم المسألتين أنسب من وضعهما فيما بعد مع المسائل المتعلقة بالمدلول اهـ. وأقول: يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يندفع عنه الأمران بأن يقال: إنه إشارة إلى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال أن هاتين المسألتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وإن كان مناسباً لأن الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له ولذكر الفرع بعد الأصل تمام المناسبة، لكن كان المناسب أيضاً تأخيرهما عن النظر لأنه متعلق بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك؟ وتقرير الجواب أن النظر المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول ناسب تقديمهما عليه ليلي ذكرهما ذكر الدليل، فإن ذلك أدل على الارتباط، وقد يوجه ذكرهما هنا دون مسائل المدلول السابقة ومسائله الآتية بأن ذلك إشارة إلى أن ما يتعلق بالمدلول يناسب أن يقدم من حيث إنه المقصود بالذات وأن يؤخر من

(والنظر الفكر) أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركاتها في المحسوسات فتسمى

حيث إنه فرع عن الدليل وأن يوسط في أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدّة ارتباطه به واحتياجه إليه كأنه منه وكأنهما شيء واحد.

قوله: (والنظر الفكر الخ): قال الكوراني: هذا التعريف للقاضي أبي بكر الباقلاني وعبارته النظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن. قيل تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الإدراك لصدقه عليها. قلت: المتبادر من باء السببية السببية القريبة فلا انتقاض، ولو حمل في عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهراً لعدم الباء. ا هـ وأقول: كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض مع أخذ الفكر جنساً وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوّة العاقلة ولا على سائر آلات الإدراك، وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضي مع قطع النظر عن باء السببية فليتأمل. واعلم أن ابن الحاجب عبر بقوله «والنظر الفكر الذي يطلب به علم أو ظن» اهـ. قال العضد بعد شرح هذا التعريف ما نصه: وبهذا صرح الإمام في الشامل وقول الآمدي مراده أن النظر هو الفكر ثم تفسيره بأنه الذي يطلب به علم أو ظن بعيد اهـ. قال السعد في بيان ذلك: زعم الآمدي أن مراد القاضي أبي بكر في هذا التعريف أن التفسير للنظر بالفكر تنبيهاً على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن، ولا شك أنه بعيد إلى أن قال: مع أن التفسير بالذي يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوّة العاقلة وكثير من آلات الإدراك وبالدليل نفسه اهـ. وعبارة السيد في بيان ذلك: قال الآمدي في الأبكار: مراد القاضي أن النظر هو الفكر أي هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما. قال الشارح: وهو بعيد عن الصواب إذ لا يناسب المقام ولم يعهد مثله في التعريفات ويوجب الإلباس. وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد إرادته قيل وينتقض الحد أيضاً بالقوة العاقلة وكثير من آلات الإدراك وبالدليل نفسه اهـ. ولا يخفى عليك ظهور هذا الكلام في أن الانتقاض المذكور إنما هو على تقدير أن المراد ما قاله الآمدي من أن الفكر لم يذكر جنساً للنظر بل لبيان مرادفته له، وأن ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر، بل هذا صريح قول السعد «مع أن التفسير بالذي الخ» لا على التقدير الأول المتبادر من الكلام من أخذ الفكر جنساً لتعريف النظر مع تفسيره أعني الفكر بما ذكره الشارح وغيره، والظاهر أن الكوراني توهم هذا فأورد الانتقاض عليه وأجاب عنه بالنسبة لعبارة القاضي وألزم الانتقاض على عبارة المصنف، وحينئذ يظهر أن إيراده هذا غلط على غلط فليتأمل.

قوله: ثم اعلم أن ما أجاب به الكوراني منقول عن السيد خلافاً لما أفهمه قوله «قلت الخ» وعبارته المنقولة عنه ربما يجاب بأن الباء إما للسببية أو الآلة، وعلى التقديرين يتبادر القرب فلا انتقاض. قال بعضهم: وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح المنطقي وبالمعرف نفسه إذ لا خفاء في قربهما. قال: واعلم أنه يندفع بالجواب المذكور النقض بالحركة

تخيلاً (المؤدي إلى علم أو ظن) بمطلوب خبري فيهما أو تصوري في العلم فخرج الفكر

الأولى وببعضها لكن بقي النقض بالحركة الثانية وببعضها الأخير وبالترتيب اللازم لها، ويمكن أن يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك إلا في مجموع الحركتين لا في غيره، وحينئذ يندفع جميع النقوض بحذافيره قال: يعني يندفع النقض بالقوّة العاقلة ونحوها وبالحركة الأولى وببعضها لعدم الاستقلال والاختصاص وبالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب، بل باعتبار تمام النظر فيهما وبالحركة الثانية وببعضها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اهـ.

قوله: (أي حركة النفس في المعقولات): فيه أمران. الأول قال العضد: الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد قال السيد: حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلاً، وفي المعقولات تسمى فكراً. هذا هو المشهور. ولما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازاً عن الحدس، وأيضاً الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكراً، ولعل المراد بالمعاني ههنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لأن الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الإنسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظراً، وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به اهـ. وقوله «وفي المعقولات تسمى فكراً» قال بعضهم: ينبغي أن يقيد هذا بالقصد بقرينة قوله الآتي «الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكراً» اهـ. فقول الشارح «أي حركة النفس في المعقولات» ينبغي زيادة قيد القصد فيه، وقوله «الذي هو أعم منها» أي لشموله الحدس، ولقوله «لأن الفكر بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص الإنسان» قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة لقائل أن يقول إن أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج عنه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع أن مثل قولنا «هذا عدو زيد» وكل عدو لا تقبل شهادته من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات. وإن أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات، فقوله «بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلاً لا فكراً» مشكل. والظاهر أن الشارح وغيره ممن عبر بهذا العبارة ذاهب مع الأقدمين القائلين بأن العقل لا يدرك المحسوسات أصلاً وإنما تدركها الحواس، واما على طريق المتأخرين القائلين بأن العقل يدرك المحسوسات أيضاً لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكراً أيضاً اهـ.

قوله: والأمر الثاني قال السيد: فإن قلت: ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر أمجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما هو مذهب المتأخرين، وهل يتناول النظر في التصورات أو لا؟ قلت: الظاهر حمله على المعنى الأول إذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها، والتصور مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الأنظار التصورية والتصديقية في

غير المؤدي إلى ما ذكر كأكثر حديث النفس فلا يسمى نظراً، وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني والفاسد فإنه يؤدي إلى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن كما تقدّم

اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اهـ. وذكر بعضهم أنه في المواقف لم يحمل على المعنى الأول قال: وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في مواضع بحصول المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الأولى، فإذا حمل على الأول لم يكن هذا المطلوب نظرياً اهـ.

قوله: (**المؤدي إلى علم أو ظن**): ينبغي أن يراد بالظن ما يشمل الاعتقاد لأن الفكر قد يؤدي إليه. قوله: (**بمطلوب خبري فيهما أو تصوري في العلم**): أقول: قوله «فيهما» خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالخبري جارٍ فيهما أي في العلم والظن لأن كلاً منهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبري. قوله «أو تصوري» عطف على «خبري»، وقوله «في العلم» خبر عن مبتدأ محذوف والتقدير هذا أي تقييد المطلوب بالتصوري جار في العلم دون الظن إذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصوري وهذا التقرير في غاية السهولة والظهور معنى وصناعة، وبه يظهر أن إطناب شيخنا العلامة في استشكال هذا التركيب استصعاب لغير صعب. وأما ما أجاب به فإن أراد به ما أجبنا به فللّه الحمد على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستصعاب، وإن أراد به شيئاً آخر فلا حاجة إليه فليتأمل فيه. قوله: (**وشمل التعريف النظر الصحيح القطعي والظني**): فيه أمران: الأول أن مقابلة القطعي بالظني قد تدل على أن المراد به ما يشمل الاعتقادي. والثاني أن السعد قال: وعلى هذا التعريف ـ يعني تعريف ابن الحاجب السابق ذكره ـ أسئلة أقواها أن الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة إلى ذكر الظن، والجواب أن المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان اهـ. وهذا الثاني من أصله لا يرد على المصنف لأنه لم يعتبر الطلب.

قوله: (**والفاسد فإنه يؤدي إلى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن**): قال شيخنا العلامة فيه نظر، فإن التأدية هي الإيصال لغة وعرفاً وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي أنه ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول تارة وللتوصل إلى مجهول أخرى، وقد عرفت أن التوصل لا يمكن إلا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى المطلوب والتأدية مثله، فالتقييد بالمؤدي يخرج الفاسد قطعاً اهـ. وأقول: ما زعمه من أن التأدية هي الإيصال لغة وعرفاً ومن أن التأدية مثل الإيصال في أنه لا يمكن إلا بصحيح النظر ممنوع لا دليل عليه، بل كلام الأئمة مصرح بخلافه غير أن عادة الشيخ الاعتمادي على ما يظهر له من غير مراجعة كلام الأئمة، ومما يوضح لك منعه أن العضد لما عرف كابن الحاجب الدليل بأنه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري ثم قال: وقيد النظر بالصحيح لأن الفاسد لا يتوصل به إليه وإن كان قد يفضي إتفاقاً تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح إلى أن قال: فلو أطلق النظر لفهم منه أن الدليل يجب أن يمكن التوصل به إلى المطلوب الخبري بأي نظر

....

كان، ولا خفاء في أن العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به إلى المطلوب بالنظر الفاسد إما صورة فظاهر، وإما مادة كقولنا «العالم بسيط وكل بسيط له صانع» فلانتفاء وجه الدلالة إذ ليست البساطة مما ينتقل منه إلى ثبوت الصانع وإن أفضى إليه في الجملة. فإن قيل: الإفضاء إلى المطلوب يستلزم إمكان التوصل إليه لا محالة. قلنا: ممنوع فإن معنى التوصل يقتضي وجه دلالة بخلاف الإفضاء اهـ. فتأمل. قوله «كالعضد وإن أفضى إليه في الجملة»، وقوله «بخلاف الإفضاء» تجد كلاً منهما صريحاً في الفرق بين التوصل والإفضاء. ولا خفاء في التأدية في كلام الشارح بمعنى الإفضاء في كلام العضد والسعد. وذكر السيد في حواشيه نحو ما ذكره السعد وزاد ما نصه: والحكم بكون الإفضاء في الفاسد إتفاقياً إنما يصح إذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة إلى بعضها أو يخص بفساد الصورة وبوضع ما ليس بدليل مكانه اهـ. وأما استدلاله على ما زعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج له ما زعمه بل يبطله.

اما أولاً فلجواز أن يريدوا التأدية بلا واسطة اعتقاد أو ظن فلا ينافي أن مطلق التأدية قد تكون بالفاسد.

واما ثانياً فلأن المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بأن ذلك الترتيب ليس بصواب دائماً قال القطب كغيره لأنّ بعض العقلاء يناقض بعضاً في مقتضى أفكارهم؛ فمن واحد يتأدى فكره إلى التصديق بحدوث العالم، ومن آخر إلى الصديق أي يتأدى فكره إلى التصديق بقدمه بل الإنسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين، فقد يفكر فيؤدي فكره إلى التصديق بقدم العالم، ثم يفكر فينساق الفكر إلى التصديق بحدوثه اهـ. فمست الحاجة إلى قانون يفيد الإحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب، فهذا تصريح منهم باستعمال التأدية في الفاسد وبأنها توجد فيه وإلا لما صح قولهم أن ذلك الترتيب ليس بصواب دائماً وأنه قد يؤدي إلى قدم العالم وقد يؤدي إلى حدوثه. وفي المواقف وشرحه بعد أن نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدّي إلى أمر آخر ما نصه: وعليه إشكالان ثم قال: وثانيهما أنه أي الحدّ المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه لا للصحيح منه فقط وإلا وجب تقييد الظن المذكور في الحدّ بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته، ووجب أيضاً أن يوضع في الحدّ مكان قوله «للتأدي» قولنا «بحيث يؤدّي» ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته. وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدّماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة أيضاً بل مجهولة جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً اهـ. فتأمل تصريحه بأن هذا الحدّ الواقع فيه لفظ التأدية شامل للفاسد أيضاً وبأن مقدّماته قد تكون مجهولة جهلاً مركباً. وفي شرح المقاصد: ومن قال ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدّي إلى مجهول أراد بالعلم التصوّر والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين، وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد

....

على ما صرح به في شرح الإشارات، وحينئذ لا يرد ما ذكر في المواقف الخ اهـ. فتأمل تصريحه بكون تلك الأمور قد تكون مظنونة أو مجهولة جهلاً مركباً أو معتقدة مع اعتبار التأدية في ذلك الحدّ مع أنها حينئذ لا يلزم أن تشتمل على وجه الدلالة. وقال الإمام الرازي في المحصول: أما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات آخر ثم قال: ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو النظر الصحيح وإلا فهو النظر الفاسد اهـ. فانظر تصريح هذا الإمام الذي هو إمام الأنام بلا كلام، بتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقد يوافقه في ذلك ما تقدّم عن المنطقيين باعتبار العبارة الأخرى التي نقلها الشيخ بقوله «وللتوصل إلى مجهول آخر» ولكن يحمل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد أقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم على تناول هذا التعريف للفاسد. وعبارة الأصفهاني في شرحه «واعلم أن ما ذكره من حد النظر يتناول مطلق النظر الأعم من الصحيح والفاسد». فهل بقي مع هذه النصوص من هؤلاء الأئمة وجه صحة لزعمه القطع بأن قيد المؤدي يخرج الفاسد.

ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع آخر فإني رأيته فيما سبق فسر التأدية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالإفضاء، ثم حكى عن المولى التفتازاني ما حكيناه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك ما نصه: قوله وإن أدّى السر فيه ان التوصل بالشيء لا يكون إلا في الموصل بنفسه وتأدية الشيء أعم مما بنفسه أو بغيره اهـ. على أنه قد يتوقف في الفرق. فإن قلت: ذكر السيد في شرح المواقف في مبحث النظر أن النظر الصحيح يؤدّي إلى المطلوب والفاسد لا يؤدي إليه. قلت: أراد التأدية لا بواسطة فلا ينافي ما قاله هؤلاء، ولهذا قال في حواشي العضد: وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادّة وصورة لأن الفاسد لا يمكن أن يتوصل به إلى مطلوب خبري إذ ليس هو في نفسه سبباً للتوصل ولا آلة له، وإن كان قد يفضي إليه فذلك إفضاء إتفاقي ليس من حيث إنه وسيلة له اهـ. واعلم أن قول الشارح «وإن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدّي بنفسه» كافٍ في سقوط الاعتراض لأن هذا نص منه على أنهم مختلفون في استعمال التأدية وان بعضهم يستعملها فيما يؤدي مطلقاً أعم من أن يكون بنفسه أو بواسطة، ومنهم من لا يستعملها إلا فيما يؤدي بنفسه فهو ناقل عنهم جواز استعمالها فيما يؤدّي بالواسطة، فإن سلم الشيخ له هذا النقل بطل اعتراضه عليه، وقوله «إن التأدية» هي الإيصال لغة وعرفاً وأنها مثل الإيصال في أنها لا تكون إلا بصحيح النظر وأن ردّه احتاج في رده إلى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفيه ودون ذلك خرط القتاد، وأما ردّه بمجرّد فهمه فهو تجاوز للحدّ إذ كيف يسوغ لعاقل ردّ نقل هذا الإمام المتفق على علو قدره علماً وتحقيقاً وأمانة بمجرّد ذلك، وأما تمسكه بعبارة المنطقيين فقد تبين سقوطه.

بيانه في تعريف الدليل وإن كان منهم من لا يستعمل التأدية إلا فيما يؤدي بنفسه (والإدراك) أي وصول النفس إلى المعنى بتمامه من نسبة أو غيرها (بلا حكم) معه من إيقاع

قوله: (بواسطة اعتقاد): قال شيخنا العلامة: في جعل التعريف المذكور شاملاً للمؤدّي بواسطة اعتقاد نظر لا يخفى، لأن المؤدّى إليه في ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذي هو أخص منه إذ هو اعتقاد مطابق لموجب أي برهان أو حس والنتيجة تابعة في الإدراك لمقدّمات البرهان اهـ. وأقول: لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لأنه ليس في عبارة الشارح المذكورة أن المؤدى إليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر، بل محصل عبارته أن النظر الفاسد قد يؤدّي إلى أحد الأمرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة في أنه يؤدّي إلى الظن بالمعنى الشامل للاعتقاد على ما تقدّمت الإشارة إليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الأمرين، فصح أنه يؤدّي بواسطة الاعتقاد إلى أحد الأمرين وهذه عبارته والفاسد فإنه يؤدّي إلى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن اهـ. فقوله «إلى ما ذكر» أي إلى العلم أو الظن المذكور في قول المتن إلى علم أو ظن، والتأدية إلى أحد الأمرين لا تستلزم التأدية إلى كل منهما ويصدق على التأدية إلى الظن التأدية إلى العلم أو الظن أي إلى أحدهما، ومما يوضح ذلك أن قولهم «إلى علم أو ظن» ليس المراد به إلا أحدهما بمعنى واحد منهما إذ لو كان المراد إلى كل منهما لم يصدق التعريف على شيء مطلقاً إذ ليس لنا فكر يؤدّي إلى كل منهما إذ المؤدّي إلى الظن لا يؤدّي إلى العلم وبالعكس لتباين العلم والظن كالمؤدّي إليهما، وكان الشيخ حمل ما في قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لأن المشار إليه بما ذكر أحد الأمرين وتعليق الحكم بأحد الأمرين لا يقتضي ثبوته لكل منهما، وبذلك يعلم اندفاع قول الكمال «قوله فإنه يؤدّي إلى ما ذكر محل نظر باعتبار عموم ما» اهـ. فإن قيل العموم هو ظاهر العبارة، قلنا لو سلم فهو عام أريد به الخصوص بقرينة حالية هي وضوح أنه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن، فغاية ما يلزم التجوّز مع قرينة ولا إشكال عليه.

قوله: (والإدراك بلا حكم معه تصوّر): قال شيخنا العلامة: يخرج به إدراك النسبة وطرفيها أو أحدهما مع الحكم وأنه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على أنه إدراك مع أنه ليس بتصوّر فهو غير مطرد اهـ.

وأقول: كان ينبغي أن يبين أوّلاً أن هذه العبارة التي عبر بها المصنف وقعت في كلام القوم وأنهم تكلموا عليها إيراداً وجواباً لئلا يتوهم انفراد المصنف بها واختصاصه بالإيراد وأنه لا جواب عنه وكأنه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب إيهام لزوم الإيراد. أما الاعتراض الأوّل فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فإن العلامة قطب الدين لما فسر في شرح الشمسية قول الشمسية «إما تصوّر فقط» من قولها «العلم إما تصوّر فقط» بقوله أي تصوّر لا حكم معه أورد عليه المولى التفتازاني أنه يلزم عليه أن يكون التصوّر المقيد بالحكم مثل مجرّد

....

تصور المحكوم عليه أو به في القضية خارجاً عن القسمة ضرورة أنه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وأن يكون المجموع الذي اعتبرناه مركباً من تصوّر المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصوّر المحكوم به تصديقاً ضرورة أنه تصوّر معه حكم اهـ. وأجاب بعضهم فقال: يمكن أن يجاب عنه بأن المراد من التصوّر الذي لا حكم معه تصوّر لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصوّر المقيد بالحكم في قسم التصوّر ولا يكون خارجاً عن التقسيم المذكور لأن كل واحد من تصوّر المحكوم عليه وبه تصوّر مقدّم على الحكم في الحصول وإن كان مقارناً له في الزمن الثاني اهـ. وهذا الجواب مأخوذ من شرح المطالع وذلك لأنه لما قال صاحب المطالع العلم إما تصوّر إن كان إدراكاً ساذجاً، وإما تصديق إن كان مع الحكم بنفي أو إثبات، فسره العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم إما إدراك يحصل مع الحكم أو إدراك لا يحصل معه، فإن كان إدراكاً يحصل مع الحكم فهو التصديق وإلا فهو التصوّر ثم قال: وههنا إيرادات أحدها أن هذا التوجيه لا يكاد يتم لأن التصديق إن كان نفس الحكم لا يصدق عليه أنه إدراك يحصل مع الحكم، وإن كان هو المجموع المركب من التصوّرات الثلاثة والحكم فكذلك لأن الحكم حينئذ يكون سابقاً عليه فلا يكون معه. وجوابه أن المصنف اختار أن التصديق مجموع الإدراكات الأربعة، ولما كان الحكم جزءاً أخيراً للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون إدراكاً يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدّم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك اهـ. فقد أشار إلى أن المراد بالإدراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى التصوّر هو الإدراك الذي لا يحصل مع الحكم معية زمانية. وقال السيد في حاشيته: حمل المعية على الزمانية لأنها تتبادر منها عند الإطلاق والمراد هو المعية دائماً فلا يرد أن إدراك أحد الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكأنه قيل: العلم إما إدراك يكون حصوله دائماً مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا إشكال اهـ. ولا خفاء في أن الإدراك الذي يكون حصوله دائماً مع الحكم ليس إلا المجموع المركب من التصوّرات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم، وأن الإدراك الذي لا يكون حصوله دائماً مع الحكم يشمل أيضاً تصور المحكوم عليه أو به أو النسبة مع الحكم وتصوّر اثنين منها كذلك. وعلى هذا فمعنى قوله «والإدراك بلا حكم معه» الإدراك الذي لا يقارن الحكم دائماً بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره، وكان الشارح أراد سلوك هذا الجواب فزاد لفظة معه إشارة إلى أن المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله «وبحكم» أي معه بالمعنى المتقدّم في كلام السيد.

فإن قيل: لا دليل على إرادة ذلك المعنى من عبارة المصنف فلا يتأتى الجواب المذكور فيها. قلت: المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء بمجرّد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد، وكفاك شاهداً على ذلك ما تقدّم عن القطب والسيد فانظر إلى الأوّل مع جلالته وكون شرحه ومشروحه في ذلك الفن المبني على غاية التحقيق والتدقيق والمضايقة في أمر التعاريف،

النسبة أو انتزاعها (تصوّر) ويسمى علماً أيضاً كما علم مما تقدّم. أما وصول النفس إلى

كيف عد حمل المتن على وجه يقبله مع إيهام ظاهره خلافه جواباً يحل الإشكال، وقول الثاني «والمراد المعية دائماً» إلى أن قال: فلا إشكال تجد ذلك دليلاً قاطعاً على ما قلنا من الاعتياد المذكور، وتأمل قول المطالع العلم «إما تصوّر إن كان إدراكاً ساذجاً» تجده مطابقاً لعبارة المصنف في المعنى فإن حاصلها أن التصوّر هو الإدراك الساذج أي الذي لا حكم معه، وهذا بمعنى قول المصنف «والإدراك بلا حكم تصوّر» ومع ذلك فقد أجاب عن إشكاله شارحه ذلك الإمام بما علمته مما يجري في عبارة المصنف كما تبين.

فإن قلت: لا يفيد ما ذكرت شيئاً مع كون شارحه ردّ عليه بعد ذلك ما مشى عليه وقال السيد قبل ذلك إنّ مقصود الشارح حمل عبارة المتأخرين أي كصاحب المطالع على ما تحتمله من المذهبين ويؤيده بما يمكن تأييده ثم يبطله. قلت: بل هو مفيد لأنه إنما ردّ عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق لا تعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الإطالة بينا ذلك. وأما الاعتراض الثاني فمبناه على أنه لا يمكن التزام كون الحكم من قسم التصوّر على هذا المذهب الذي ذهب إليه المصنف وهو ممنوع، ولهذا ذكر العلامة القطب في شرح المطالع أن الحكم لا بدّ أن يكون تصوّراً عنده أي عند صاحب المطالع فإنه أورد عليه أنه يلزم على مختاره في التصديق اكتساب القول الشارح من الحجة وعلل ذلك بقوله «لأن الحكم لا بدّ أن يكون تصوّراً عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجة». ووجه السيد قوله «لا بدّ أن يكون تصوّراً عنده» بقوله «لأن الحكم إدراك» كما عرفت وليس عنده تصديقاً فلا بدّ أن يكون تصوّراً ساذجاً وإلا لم ينحصر الإدراك فيما ذكره من القسمين اهـ. فجعل المحذور لزوم اكتساب التصوّر من الحجة لا مجرّد كون الحكم تصوّراً فيجوز أن يلتزم المصنف كونه من قسم التصوّر فيندفع عنه هذا الاعتراض. وأما ورود الاعتراض عليه بأنه يلزم اكتساب التصوّر من الحجة كما لزم اكتساب الحجة من القول الشارح فهذا شيء آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الإمام في هذا المذهب الذي تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مبسوط في محله، ولو سلم فلعل المصنف أراد بالإدراك الذي بلا حكم التصوّر الذي لا يتناول الحكم بناء على أن المتبادر من تقييد الإدراك بكونه بلا حكم الإدراك الذي لا يكون حكماً، ومن الإدراك المقسم إلى ما لا يكون بلا حكم وإلى ما يكون بحكم مطلق التصوّر لأنه القابل لأن يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى بخلاف الحكم فإنه لا يتصوّر مقارنته للحكم إذ المقارن لا بدّ أن يكون غير المقارن لأن المغايرة لكونها نسبة تقتضي تغاير المتنسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم انحصار الإدراك في القسمين فليتأمل.

قوله: (بتمامه): مناسب لمعنى الإدراك لغة إذ هو بلوغ غاية الشيء ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الأسفل. قاله شيخنا العلامة. قوله: **(أما وصول النفس إلى المعنى لا بتمامه فيسمى**

المعنى لا بتمامه فيسمى شعوراً (ويحكم) يعني والإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالإدراك لذلك (تصديق) كإدراك الإنسان والكاتب وكون الكاتب ثابتاً للإنسان وإيقاع أن الكاتب ثابت للإنسان أو انتزاع ذلك أي نفيه في التصديق بأن الإنسان كاتب أو أنه ليس

شعوراً): اعترضه الكوراني حيث قال: فالتصوّر هو إدراك الشيء سواء كان بكنهه أو بوجه ما، وما قيل إن وصول النفس إلى المعنى إن لم يكن بتمامه يسمى شعوراً لا يوافق كلام المنطقيين والمصنف ماش على اصطلاحهم اهـ. وأقول: أما أوّلاً فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد نقله بمجرّد الدعوى، فإن أراد أنه لا يوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك إذ يكفي في صحة ما قاله موافقة البعض. وأما ثانياً فسلمنا أنه لا يوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لا يضرّ قوله والمصنف ماش على اصطلاحهم. قلنا إن أردت أنه ماش على اصطلاحهم في كل من الإدراك وتقسيمه إلى القسمين فهو ممنوع وما دليلك على ذلك، أو في الثاني فقط فمسلم وحينئذ يبطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكوراني السابق يقتضي أنه الكنه فليحرّر.

قوله: (والإدراك للنسبة وطرفيها الخ): قال شيخنا العلامة: يشير به إلى أن ظاهر المتن والإدراك بحكم فيرد عليه أن إدراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وأنه ليس بتصديق فلا ينعكس فقدر لدفع ذلك ما ذكره، وهذا التقدير إن سلم لا يتناول إلا التصوّرات الثلاثة المصحوبة بالحكم لا هذه التصوّرات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد اهـ. وأقول: قد اتضح بما بيناه آنفاً في الكلام على التصوّر أن معنى قول المصنف ويحكم والإدراك بحكم والباء للمعية والمعنى والإدراك المقارن دائماً في الحصول للحكم تصديق، وأن الإدراك المقارن دائماً في الحصول للحكم لا يصدق إلا على مجموع الأمور الأربعة وهي التصوّرات الثلاثة والحكم، وهذا مراد الشارح بقوله «يعني والإدراك للنسبة وطرفيها مع الحكم» أي مجموع هذه الأربعة لا مجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنة الحكم. وان حمل العبارة على ذلك صحيح لا مانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكبه في عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار إليه من المنع بقوله «إن سلم» واندفع قوله «لا يتناول إلا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم» وقوله «لا هذه التصوّرات والحكم» وقوله «فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد» إذ قد اتضح أنه بهذا المعنى الذي بيناه لا يتناول إلا مجموع التصوّرات الثلاثة والحكم وهذا هو رأي الإمام ومراد المصنف على أنا لو سلمنا أنه لا يتناول إلا التصوّرات الثلاثة المصحوبة بالحكم منعنا قوله «فلا يصدق على شيء من التصديق على رأي أحد» فقد قال العلامة القطب في رسالة له في تحقيق معنى التصوّر والتصديق ما نصه: وفسر التصديق بأمور أحدها بأنه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير إلى الحكماء.

ثم قال: وثانيها بأنه عبارة عن مجموع تصوّر المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم

بكاتب الصادقين في الجملة، وقيل الحكم إدراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة. قال

وهو مذهب الإمام رحمه الله. وثالثها بأنه عبارة عن تصوّر معه حكم فيكون التصوّر بشرط الحكم تصديقاً وهو مذهب صاحب المطالع وغيره، ويمكن أن يكون مراده مذهب الإمام اهـ. فانظر هذا العلامة كيف عدّ هذا الثالث مذهباً ثالثاً ونسبه إلى صاحب المطالع وغيره. غاية الأمر أنه جوز أن يكون مراد صاحب المطالع مذهب الإمام وإن كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا حمل عبارته في شرحه على مذهب الإمام، وحينئذ يسقط هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المصنف له فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقاً على سائر أفراد التصديق على رأي أصحاب هذا المذهب الثالث، ومن المشهور أن الاعتراض لا يصح إيراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب. وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هي عبارة كثيرين من أهل المنطق، فمهما قيل عليهم أو لهم كان له بهم أسوة فيه، وإنما قال العلامة فيما سبق ونسب للحكماء لأنه نازع في تلك الرسالة في أنه عندهم نفس الحكم وإن ظنه المتأخرون ونسبوه إليهم.

قوله: (**الصادقين في الجملة**): نبه به على أن في تسمية الإدراك المخصوص بالتصديق مناسبة لصدق متعلقه في الجملة وهذا معنى صحيح لا غبار عليه ولا مانع منه، فإن أراد شيخنا العلامة بقوله هنا في آخر كلامه «ولا مدخل في التصديق للصدق» الاعتراض عليه في ذلك كان مدفوعاً إذ لم يدع الشارح المدخلية بل المناسبة ولا إشكال عليه. قوله: (**وقيل الحكم إدراك**): قال شيخنا العلامة: يقتضي أن تفسيره بما قدمه من الإيقاع والانتزاع مبني على أنه فعل من أفعال النفس الصادرة عنها وليس كذلك، بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولأنه الإدراك المذكور ولهذا ترى كثيراً ممن ذهب إليه عرفه بما سبق وأشار كما نبه عليه الشارح إلى أن هذه الألفاظ عبارات اهـ. وأقول مقابلة قول الشارح وقيل الحكم إدراك لما قبله بحسب الظاهر فإن الظاهر مما قبله أنه فعل بل نسب كونه فعلاً للمتأخرين، ومنهم الإمام الذاهب في التصديق إلى ما ذكره المصنف، فإن العلامة القطب قال في شرح الشمسية ما نصه: وعند متأخري المنطقيين أن الحكم أي إيقاع النسبة أو انتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون إدراكاً اهـ. وقال بعضهم: المراد بالمتأخرين الإمام وأتباعه فإن الحكم عندهم هو الفعل اهـ. وقال العلامة الدواني: الظاهر أن المصنف ـ يعني صاحب الشمسية ـ تبع الإمام في تركب التصديق وكون الحكم فعلاً من أفعال النفس اهـ. وحيث كان ظاهر العبارات المذكورة أنه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة أنه فعل إلى المتأخرين. وفسرهم بعضهم بالإمام وأتباعه وحمل مثل الدواني على مذهبهم في تركب التصديق وكون الحكم فعلاً كلام صاحب الشمسية فلا محذور يوجه على الشارح في التعويل على ذلك في تقرير كلام المصنف الجاري على طريقة الإمام وأتباعه. ثم مقابلته بذلك القول وصلوحية التفسير المذكور لحمله على الإدراك لا ينافي ذلك إذ الصلاحية لأحد المعنيين لا

بعضهم: وهو التحقيق والإيقاع والانتزاع ونحوهما كالإيجاب والسلب عبارات، ثم كثيراً ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان مسماه ذلك على القولين في معنى الحكم ومن هذا الإطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أي جازم التصديق بمعنى الحكم إذ هو المنقسم إلى جازم وغيره أي الحكم الجازم (الذي لا يقبل التغير) بأن كان لموجب من حس

تنافي الظهور في المعنى الآخر ونسبته إليهم خصوصاً مع جزم الأئمة بنسبته إليهم وذلك كافٍ في التعويل عليه ومقابلته بالقول الآخر كما هو جلي، فجزم الشيخ بقوله «وليس كذلك» لا محل له بعد ما سمعته ولا حامل عليه إلا حب الاعتراض. وأما قوله «ولهذا ترى كثيراً ممن ذهب إليه الخ» فلا يرد لأن هؤلاء الكثير ممن علم ذهابه إلى القول الثاني الذي هو التحقيق فتأمل.

قوله: (قال بعضهم وهو التحقيق): قال شيخنا العلامة. أقول: كون الحكم هو الإدراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون في الكذب عمداً حكم فلا يكون قسماً من الخبر وهو ظاهر البطلان اهـ. وأقول: هذا الكلام من العجائب الغرائب. اما أوّلاً فلأن تفريع قوله «فلا يكون في الكذب عمداً حكم» في غاية السقوط لأنه إن أراد أنه لا يكون فيه حكم بالمخبر به فمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسماًمن الخبر لجواز أن يكون فيه حكم بنقيض المخبر به مثلاً، وغاية الأمر أنه كلام كاذب وهو من أقسام الخبر. وإن أراد أنه لا يكون فيه حكم مطلقاً فتفريع هذا على ما قبله في غاية السقوط إذ لا يلزم من استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمداً على الإطلاق بل من لازم تعمد الكذب في الإخبار وجود حكم مخالف هناك، فإن ادّعى أن شرط الخبر وجود حكم بالمخبر به فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه. واما ثانياً فلأن تفريع قوله «فلا يكون قسماً من الخبر على ما قبله» في غاية السقوط أيضاً لأن الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام الشاك فإنه خبر كما صرح به في المطوّل في بحث الصدق والكذب في كلام طويل من جملته ما نصه: لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم معه ولا تصديق بل هو مجرّد تصوّر كما صرح به أرباب المعقول لأنا نقول: لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال «زيد في الدار» مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة، بل إذا تيقن أن زيداً ليس في الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر اهـ.

قوله: (الذي لا يقبل التغير): عبر غيره بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر الثابت بما هو بمعنى قول الشارح الذي لا يقبل التغير فقال في شرح الشمسية: وأراد باليقين الإدراك الجازم المطابق الثابت أعني الذي لا يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اهـ. فإنه إذا لم يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لا يقبل التغير كما هو ظاهر. وفسر حفيده قول التهذيب اليقينيات بقوله: أي المقدّمات المفيدة للتصديقات الجازمة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها إلى

أو عقل أو عادة فيكون مطابقاً للواقع (علم) كالتصديق أي الحكم بأن زيداً متحرّك ممن

موجب من ضرورة أو برهان اهـ. ثم أورد أنه إن أريد بالثبوت عسر الزوال على ما قيل ففيه أنه قد يعسر زوال التقليد أيضاً، وإن أريد به عدم الزوال أصلاً على ما هو المشهور ففيه أن العقلاء كثيراً ما يعتقدون خلاف معتقدهم الأوّل مع أن الحق هو الاعتقاد السابق وإنما وقعوا في ذلك لمعارضة الوهم للعقل في بعض مقدّمات الدليل. قال: بل نقول جاز ذلك في الضروريات أيضاً كما وقع للأطباء خلاف في أمزجة الأدوية المعلومة بالتجربة اهـ. وكتب في حاشية المقام: يحتمل أن يقال المراد بالثبوت أن يكون مأخوذاً من ضرورة أو برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة التفسير والأولى ما قيل إن المراد أنه لا يزول بتشكيك المشكك اهـ. ويمكن حمل قول الشارح بأن كان لموجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير.

قوله: **(من حس أو عقل أو عادة)**: شرح ذلك شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق في الحس فقال في قول الشارح من حس ويسمى الحكم الحاصل منه حكماً بالمشاهدات، فإن كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بأن الشمس مضيئة، وإن كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بأن لنا جوعاً وغضباً اهـ. وقيد العقل بقوله «أي وحده» وقيد العادة بقوله «من غير اقتضاء عقلي» وقال: إنها لا تستقل بإيجاب الحكم بل لا بدّ معها من انضمام الحس إليها في ذلك الإيجاب ثم قال: إذا ظهر لك ما قلنا فقد انجلى لك أن قول الشارح «من حس أو عقل أو عادة» منفصلة حقيقية لا مانعة خلو فقط كما قيل اهـ. وهذا القيل الذي أشار إليه ذكره شيخ الإسلام فقال: قوله «من حس أو عقل أو عادة» مانعة خلو إذ قد يكون الموجب مركباً من حس وعقل كالتواتر، أو من حس وعادة كالحكم بأن الجبل حجر ممن شاهده اهـ. وكان وجه انجلاء ما ذكر مما قرره شيخنا كما يفهم بتأمله أن الثلاثة المذكورة على الوجه الذي قرره لا يمكن اجتماعها ولا اثنين منها لأن ظاهر ما قرره في الحس أنه يستقل بالموجبية، وقد صرح الأصفهاني في شرح المحصول باستقلال الحس في الحسيات وهو صريح قول القطب في شرح الشمسية وإن كان الحاكم هو الحس فهي المشاهدات، فإن كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بأن الشمس مضيئة إلى أن قال: وإن كان مركباً من الحس والعقل الخ. لكن في شرح الشمسية للمولى التفتازاني ثم إنّ الأحكام الحسية كلها جزئية فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة، وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله، وبهذا يظهر أن الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لا حس مجرد كما توهمه الشارح يعني القطب اهـ. وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها اقتضاء عقلي وبأنه لا بد معها من الحس. وحاصله أن الموجب مجموع العادة والحس وحينئذ لا يمكن الاجتماع لأن العقل بقيد انفراده عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة، ومجموع العادة والحس الذي يحتاج إلى

شاهده متحرّكاً أو أن العالم حادث أو أن الجبل حجر (و) التصديق أي الحكم الجازم

انضمامه إليها لا يجتمع مع الحس الذي هو القسم الأوّل لأنه حس مخصوص مستقل بالموجبية، ولا يخفى أن ذلك لا يرد القيل المذكور لبنائه على ظاهر كلام الشارح الذي لا يصدّ عنه عقل ولا نقل لأنه أطلق كل واحد من الثلاثة، ولا خفاء في أن مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفته الظاهر مما لا حاجة إليه فليتأمل.

قوله: **(أو عادة)**: يرد عليه أن العلوم العادية تحتمل النقيض لجواز خرق العادة كأن ينقلب الحجر ذهباً فهي قابلة للتغير، وجوابه أن احتمالها للنقيض بمعنى أنه لو فرض وقوع نقيض المعلوم كأن يصير الحجر ذهباً لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى أنه يحتمل الحكم بالنقيض في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الإدراك، إما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده إلى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون الأوّل كذا يؤخذ الإيراد، والجواب مما أورداه في المواقف وشرحه على تعريف العلم بأنه صفة توجب تمييزاً الخ.

قوله: **(فيكون مطابقاً للواقع)**: فيه أمران: الأوّل أن ذكر هذا إشارة إلى أنّ حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد إلى مطابق وغيره دون العلم أن العلم لا يكون إلا مطابقاً. والثاني قال شيخنا العلامة: فيه نظر دقيق، لأن المطابق للواقع وغيره إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الإيقاع أو الانتزاع إذا كان فعلاً لا إدراكاً إذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع لموصوفه دائماً صحيحاً كان أم لا اهـ. وأقول: قد حرر شيخنا الشريف في شرح الفوائد معنى المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه: اعلم أن كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة، إمّا بالثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وسنبين مصداقه والخبر دال وضعاً على صورة ذهنية على وجه الإذعان تحكي تلك الحال الواقعية وتبينها، والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية، فالخبر يدل عليه أيضاً ويجوز تخلفه عن كلامه لوليه. ثم إن كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة بالإيقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة الحكاية للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان، وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية، والكذب مخالفته إياه فيها. ولك أن تقول: الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ إن طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق وإلا فكذب والتغاير الاعتباري كافٍ في المطابقة وبه اعترف المحقق في الأصول إلا أن فيه تكلفاً فظهر صحة حمل الحكم على الإيقاع والوقوع اهـ. ومنه تعلم أن المشهور عندهم اعتبار المطابقة بين الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع

(القابل) للتغير بأن لم يكن لموجب طابق الواقع أولاً إذ يتغير الأول بالتشكيك والثاني به أو

وبين النسبة الواقعية، وأنّ تلك المطابقة معناها توافقهما في كونهما ثبوتيين أو سلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلاً أو إدراكاً كما هو بديهي، وأنه ليس معناها اتحاد ذاتهما لاستحالة ذلك ضرورة تباينهما، وأن حمل الحكم المطابق على الوقوع واللاوقوع إنما يصح بتكلف أي لاتحاد المتطابقين ذاتاً واختلافهما بمجرد الاعتبار بخلاف ذلك على الأوّل فإنهما متغايران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين.

ومن هنا يظهر أنه لا دقة في نظر الشيخ وكيف لا ومبناه على ما لا صحة له إلا بالتكلف، وليت شعري ماذا تخيل الشيخ فيما أفاده قوله «إذا كان فعلاً لا إدراكاً» إذ ليس في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى من أن الحكم إذا كان فعلاً لم يكن في الواقع شيء يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأتى وصفه بالمطابقة، فإنه إن أراد بذلك الشيء المنفي عن الواقع حكماً آخر هو فعل فنفيه مسلم لكن ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتاً أو سلباً تارة وعدم المطابقة بينهما أخرى فإن الحكم وإن كان فعلاً إذا نسب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير حاجة إلى وجود حكم آخر واقعي تعتبر المطابقة معه. وإن أراد بذلك الشيء ما يشمل النسبة الواقعية فنفيه باطل قطعاً لثبوت النسبة الواقعية قطعاً وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينها وبين الحكم وإن كان فعلاً وكأنه توهم أن الحكم إذا كان فعلاً لا تتصوّر مطابقته إلا لحكم فعليّ في الواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى، ومن أن الحكم إذا كان إدراكاً كان في الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى، فإنه إن أراد بما في الواقع حكماً إدراكياً آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الإدراكيين فهو غلط واضح إذ ليس في الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة إليه إذ الحكم سواء كان فعلاً أو إدراكاً ليس إلا ما صدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لا حكم في الواقع قطعاً، وإن أراد بما في الواقع النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الإدراك بأنه مطابق فيبطل الحصر في قوله لأن المطابق للواقع وغيره إنما هو الحكم بمعنى النسبة التامة إلا أن يجعل حصراً إضافياً فليتأمل.

قوله: (علم): قال شيخنا العلامة: إطلاق العلم على الإيقاع والانتزاع الذي هو فعل لا إدراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لأحد فيما أعلم. ثم العلم الإلهامي كعلم الملائكة والأنبياء يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أي قوله «بأن كان لموجب فتركها أصوب» ثم كل علم قابل للتغير أي الزوال بما يضاده كالنوم والغفلة فإن لم يزد في التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على علم أصلاً اهـ. وأقول: أما قوله «إطلاق العلم الخ» فجوابه. أوّلاً الجزم بأن الشارح مشى عليه لأنه يجوز جوازاً قريباً أنه لم يرد بقوله. وقيل التمريض بل مجرد الحكاية وأنه مرتض للتحقيق الذي نقله عن بعضهم وأنه أشار به إلى أن القول بأنه فعل ظاهري مبني على

....

المسامحة وحينئذ فلا إشكال. وثانياً بمنع أن ذلك لا يعرف لأحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب إليه المتأخرون من أنّ الحكم فعل كما تقدّم إيضاحه قريباً مع كون المشهور أن مسمى التصديق الذي هو أحد قسمي العلم نفس الحكم إذ يلزم من ذلك إطلاق العلم على ما ذكر، وأيّ مانع من إطلاق العلم على فعل القلب خصوصاً وليس هو كالأفعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضاً لأن الحكم جزء التصديق الذي هو أحد قسمي العلم. وأما قوله «ثم العلم الإلهامي الخ» فجوابه: اما أوّلاً فبأن قول الشارح بأن كان لموجب ليس زيادة في الحدّ وإنما هو بيان لسبب عدم قبول التغير، ويجوز أن يكون المراد بيان سببه الغالبي فإن الغالب استناد عدم القبول لأحد الأمور الثلاثة، ويسهل حمل قوله «بأن كان الخ» على بيان السبب الغالبي ويؤيده أن عادته كالرافعي والنووي استعمال «بأن» بمعنى «كأن» للتمثيل. وامّا ثانياً فيمنع أن زيادة الشارح المذكورة وهي غير مختصة به بل هي مذكورة في كلامهم لا تتناول الأنبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الأصفهاني في شرح المحصول، فإن الإمام في المحصول لما اعتبر في العلم أن يكون الحكم لموجب وحصر الموجب في الحسي والعقلي والمركب منهما اعترضه القرافي بأن هذا الحد يبطل بأمور: أحدها الوجدانيات فإنها ليست من الحسيات لأن من فقد حواسه وجد في نفسه ألمه ولذته، وليست من العقليات لأن البهائم التي لا عقول لها تجد جوعها وعطشها. وثانيها إذا خلق الله سبحانه علماً ضرورياً في بعض مخلوقاته إما بطريق الكشف فيما عادته يقع للأولياء أولاً من هذا القبيل كما يخلق في نفس جبريل علماً ضرورياً بأنه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الأنبياء، فإن الموجب هو القدرة الإلهية فقط وهي غير الثلاثة الخ اهـ. فأشار الأصفهاني إلى جواب الأوّل بقوله: ويقرب من هذا أي العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لأنه إحساس بأمر باطن وذلك كعلم الإنسان بلذته وشهوته ونفرته اهـ. وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات للمدركات بالحواس الباطنة وهي الوجدانيات وإلى جواب الثاني بقوله: وأما ما يخلق الله تعالى من العلوم بطريق المكاشفات أي مثلاً فربما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مترتبة من غير طلب بل بمجرد التصفية والتوجه إلى كعبة القدس اهـ. ويؤيده قول المواقف وشرحه جواباً عن منع أن معرفة الله الواجبة بالإجماع لا تتم إلا بالنظر، بل قد تحصل المعرفة بالإلهام أو التعليم كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية ما نصه: قلنا كل ذلك يحتاج إلى معرفة النظر إلى أن قال: والإلهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره فيكون باطلاً إلا بعد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره اهـ. فيكون الموجب في الإلهاميات العقل لأنها حينئذ قضايا قياساتها معها كما في الأربعة زوج، ولا يخفى حصول الجواب بقوله «فربما الخ». وإن كان على سبيل الاحتمال لأن مادّة النقض لا بدّ أن تكون معلومة ولا يكفي فيها مجرد الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالإلهاميات.

بالإطلاع على ما في نفس الأمر (اعتقاد) وهو اعتقاد (صحيح إن طابق) الواقع كاعتقاد

واعلم أن الإمام جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافي بأنه يقتضي اختصاص العلم بأحكام العقول وتصديقاتها مع أن العلم القديم ليس كذلك قال: بل العقل يمكن أن يقال إنه ليس حاصلاً للملائكة وإن كانوا من سادات العلماء لأن العقل سجية خاصة تنشأ عن الأمزجة البشرية الخ. اهـ. ويجاب عن الأول بأن الكلام في العلم الحادث، وعن الثاني بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا ينحصر تفسير العقل بما ذكره، ثم رأيته في شرح المواقف صرح بأن للملائكة عقلاً حيث قال استدلالاً على شيء ذكره: الرابع الإنسان ركب تركيباً بين الملك الذي له عقل بلا شهوة الخ اهـ. وفي حاشية الكمال لشرح العقائد لا إشكال في إثبات العقل للملائكة ثم قال: وأما الحواس فظواهر الأحاديث تدل على إثباتها للملائكة اهـ. وأما قوله «ثم كل علم قابل للتغير أي الزوال بما يضاده الخ» فجوابه من وجهين: الأوّل ما علم مما تقدّم عن السعد من أن المراد بقبول التغير أن يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه لا مطلق إمكان الزوال أو عن حفيده من أن المراد به أن لا يكون مستنداً لموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لا مطلق إمكان الزوال، وعلى هذا فلا يتوجه الإشكال بأنه قد يعرض النسيان فيزول المعلوم. والثاني: أن المراد قبول التغير حقيقة وحكماً والعلم مع نحو النوم والغفلة في حكم الثابت كالإيمان مع ذلك فلا يغير حكماً فليتأمل. وفي شرحه للمقاصد واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بأنه إن أريد به عسر الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك، وإن أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديه فيشك فيه، بل ربما يحكم بخلافه. والجواب أنه إن أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فإمكان طريان الشك حينئذ ممنوع، وإن أريد الزوال بحيث يفتقر إلى تحصيل واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن إنما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقيناً اهـ. وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مباديه، وإذا علمت جميع ذلك ظهر لك اندفاع جميع ما أورده الشيخ.

قوله: (**كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب**): قال شيخنا العلامة: في جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذي هو أضعف من الاعتقاد إشكال لا يخفى وجهه اهـ. وأقول: لا إشكال والفرق في غاية الظهور وذلك لأن المقلد خالٍ من المزاحمات بخلاف المجتهد لأنه ينظر في الأدلة التي تتعارض وتتزاحم عنده، فغاية ما يتم له ترجيح أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فإنه لا شغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده فلا يزال يقوى اعتقاده ومن ثم قال في الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل: فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العامي في الثبات كالطود الشامخ لا تحركه الدواهي والصواعق، وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل كخيط مرسل في الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى.

المقلّد أن الضحى مندوب (فاسد إن لم يطابق) أي الواقع كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (و) التصديق أي الحكم (غير الجازم) بأن كان معه احتمال نقيض المحكوم به من وقوع

قوله: (بأن كان معه احتمال نقيض المحكوم به): قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله أنه لا يشترط في الظن خطور النقيض بالبال لكن ينبغي أن يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوّزه وأن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء اهـ. وأقول: أما أوّلاً فيا ليت شعري هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما في المختصر وشرحه للعضد أو عدم اطلاعه عليه، فإن كان الأوّل فكان الواجب سعيه في بيان نكتة مخالفة الشارح التي زعمها لا أن يقتصر على بيان المخالفة فإنه بعد اطلاعه على ما في المختصر وشرحه لا يخالفهما إلا لمقتضٍ قوي كما لا يخفى على عاقل، وإن كان الثاني فهو من العظائم حيث ينسب هذا الإمام المتفق على جلالته إلى عدم اطلاعه على ما في المختصر وشرحه مع احتياجه في شرح هذا الكتاب إلى ملاحظتهما في كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم، كما أن من العظائم أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوّة إلا بالله. وامّا ثانياً فلا نسلم أن مقتضاه ما ذكر لأن الاحتمال يشمل ما بالقوّة، وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب نفس الأمر، والحاصل أن المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعم مما بالفعل وما بالقوّة، أو نقول أعم مما بحسب الظاهر وما بحسب نفس الأمر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل، ولعل هذا هو الحامل للشارح على هذه العبارة. ثم رأيت السيد في حاشية العضد قال ما نصه: المذكور في عبارة القوم أن الظن هو الحكم بأحد النقيضين مع تجويز الآخر، ويتبادر منه أنه مركب من اعتقادين فأشار يعني ابن الحاجب إلى أنه بسيط وأن خطور النقيض الآخر لا يجب أن يكون بالفعل، ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اهـ. ومنه يظهر أن تعبير الشارح موافق لما عبر به القوم وأنه يجوز أن يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لأنه قرر كلام القوم على ظاهره مع إمكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع أن تعبيره أقرب إلى الحمل المذكور كما لا يخفى. والحامل له على موافقتهم في التعبير الاحتياط على عادته لاحتمال أنهم أرادوا ما هو ظاهر عبارتهم، ولهذا ترجى السيد أن هذا مرادهم ولم يقع به فهذا الاحتياط من محاسن الشارح، فقول الشيخ «وإن ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء» إن أراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم أيضاً كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقتصاره غالباً على العضد وحاشيته للسعد فظن انفراد الشارح بذلك، ولا يخفى أن مخالفة القوم إنما تعود بالإشكال على المخالف لهم لا عليهم. وإن أراد تعين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتراء.

قوله: (لرجحان المحكوم به على نقيضه): قال شيخنا العلامة: اعلم أن المحكوم به

النسبة أو لا وقوعها (ظن ووهم وشك لأنه) أي غير الجازم (اما راجح) لرجحان المحكوم

ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر إلى ذاته لما سيأتي من أن أحد طرفي الممكن ليس أولى به من الآخر، فإن أريد به هذا فقد ظهر بطلانه، وإن أريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل إنما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به، فلو قال «إما راجح لرجحان دليله» لكان صواباً اهـ. وأقول: أما الشق الأول من ترديده فمن البديهي عدم إرادته، وأما الشق الثاني منه فحاصل ما ذكره فيه منع اتصاف أحد طرفي الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب، فإن اتصافه بذلك وإطباق الأئمة على التنصيص عليه أشهر من الشمس، بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى ارتياب في ذلك فليطالع بحث الإمكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقبح العقليين من نحو التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه ليعلم أنه لا منشأ لوقوع الشيخ في هذا الزعم بعد محبة الاعتراض إلا مجرد تقليد مبادرة نظره مع عدم مراجعة كلام الأئمة، وهذا أمر مشكل يورث عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع، ولولا خوف الإطالة مع سهولة مراجعة كلام الأئمة لأكثرنا من نقل عباراتهم المصرحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لا بأس بذكر بعضها لكفايته في تنبيه طالب الحق. قال في شرح المقاصد: من خواص الممكن أنه يحتاج في وجوده وعدمه إلى سبب وأنه لا يترجح أحد طرفيه إلا لمرجح قال: والجمهور على أن هذا الحكم ضروري ثم قال: وأما ما ذهب إليه الكثيرون من أن الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الأوقات من غير مرجح وخص أفعال المكلفين بأحكام مخصوصة من غير أن يكون فيها ما يقتضي ذلك وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح، فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال: القائلون بأن الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين ثم قال: الثاني أن الممكن ما لم يترجح لم يوجد.

وفي شرح المواقف: فإن الممكن ما يتساوى طرفاه أي وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته ومعنى كونه أي كون الإمكان الذي هو ذلك التساوي محوجاً للممكن إلى السبب أنه لا يرجح أحد طرفيه على الآخر إلا لأمر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال: لا بدّ للممكن قبل الوجود أن يترجح طرفه ووجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الخ. وفي الطوالع: لأن الممكن لما استوى إليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لا لمرجح أي يرجح وجوده على عدمه اهـ. أفيبقى مع هذه النصوص أدنى ارتياب لعاقل في اتصاف أحد طرفي الممكن بالرجحان؟ فإن قلت: هذا كله خارج عن محل النزاع لأنه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل قلت: بل هو منه لأن المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده للمحكوم عليه فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجود له مثلاً الندب أي الطلب طلباً غير جازم أمر ممكن فيتوقف وجوده لنحو الضحى على ترجح وجوده له

به على نقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم (أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله حكمان كما قال إمام الحرمين والغزالي وغيرهما: الشك اعتقادان يتقاوم سببهما. وقيل ليس الوهم

على عدم وجوده والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده له على عدمه، بل ترجح الحكم بالدليل تابع لترجح المحكوم به بالدليل، بل إن لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكنه الحكم به، بل لا يتصور مع عدم رجحان المحكوم به عندَ المستدل على عدمه منه حكم به، وكيف يتصوّر الحكم بثبوت الشيء مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه؟ ولعمر الله إن ذلك في غاية الظهور وإن منازعة الشيخ في ذلك لا منشأ لها إلا عدم إمعان التأمل، بل لو سلم أنه ليس منه كان مردوداً لأنه إذا توقف الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه، وحينئذ فيختار الشق الثاني من ترديده قوله فرجحان الدليل إنما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا: هذا الحصر غير صحيح لا مستند له من معقول أو منقول بل رجحان الدليل يفيد رجحان المحكوم به أيضاً كما صرحت به نصوص الأئمة، بل المعقول يقتضيه أيضاً، بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به، وعلى هذا فما دل عليه قوله «فلو قال الخ» من أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب إذ قد بان أن ما قاله الشارح لا امتراء في أنه صواب دون التصويب عليه.

قوله: (فهو بخلاف ما قبله حكمان): قال شيخنا العلامة: فيه بحث بيانه أن قوله «مساو» بكسر الواو ويستلزم مساوي بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما على البدل، وقوله «فهو حكمان» صريح في أن الشك مركب منهما معاً فالعبارتان متنافيتان فكيف يكون مدلول إحداهما لازماً لمدلول الأخرى اهـ. وأقول: لم يرد الشارح أن مدلول إحداهما لازماً لمدلول الأخرى بحسب ما تصدق به مطلقاً بل بحسب المراد منها فأشار إلى أن المراد بالأولى هو المراد بالثانية وأن المراد بالمساوي في قول المصنف أو مساوٍ مجموع الطرفين أعني الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار إلى ذلك بقوله «لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر» فإن فيه إشارة إلى إرادتهما معاً. وقوله «على البدل» لا ينافي ذلك لأنه قيد للمساواة لا للإرادة حتى يكون المراد أحدهما فقط، فقوله «فهو بخلاف ما قبله حكمان» تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه، والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبيه به على إرادته فهو قرينة عليها على أنه يجوز أن لا تكون الفاء للتفريع بل لتعليل ما أشار إليه من أن المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون لمجرد العطف، وحينئذ فلا إشكال مطلقاً، فإن ادّعى أن التفريع لا يكون إلا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح.

قوله: (اعتقادان يتقاوم سببهما): قال شيخنا العلامة: قد علمت أن الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق الإدراك، فمن الممكن حمله في عبارة الإمام والغزالي على ذلك فلا

والشك من التصديق إذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردّد في الوقوع واللاوقوع. قال بعضهم: وهو التحقيق فما أريد مما تقدّم من أن العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده ممنوع على هذا (والعلم) أي القسم المسمى بالعلم من حيث تصوّره بحقيقته

يصح الاستشهاد به على أن الشك حكمان على أن الاعتقاد في كل منهما لو أريد به معناه المتقدّم في المتن لم يصح جعل الشك قسيماً للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسيماً اهـ. وأقول: أما قوله «فمن الممكن الخ» فجوابه أن الحمل المذكور خلاف الظاهر لأن المتبادر من عبارة الأصولي في تقرير الأصول إرادة ما هو مصطلح الأصول وهذا كافٍ في صحة الاستشهاد إذ لا يشترط فيه القطع على أن إرادة مطلق الإدراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقيين وغيرهم. وأما قوله «على أن الاعتقاد الخ» فجوابه أنه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح إلى تلك الإرادة إذ لم يذكرا ما يتوقف عليها ولا ما يقتضيها، ومع ذلك فالاستشهاد صحيح لأن عبارة المذكورين أفادت أن الشك حكمان. غاية الأمر أنهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما جعل القسم قسيماً لأن الاعتقاد حينئذ من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدّم في المتن من أقسام الجازم، فغاية ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسيم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ما هو قسيم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه، وإنما يلزم جعل القسم قسيماً لو أريد بالاعتقاد هنا معناه المتقدّم في المتن مع أنه لا يصح إرادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هناك وهذا كله في غاية الظهور للمتأمل.

قوله: (ممنوع على هذا): قال شيخنا العلامة: هذا المنع حق لا شك فيه إذ الحكم هو إدراك أن النسبة واقعة أو لا واقعة، وهذا الإدراك منتف في الشك والوهم قطعاً والحق أحق أن يتبع اهـ. وأقول فيه أمران: الأوّل أنه إن أراد أن الإدراك الجازم منتف في الشك والوهم فمسلم ولا يفيد لأن المصنف لم يحكم بأن فيهما حكماً جازماً بل حكماً غير جازم، وإن أراد أن الإدراك مطلقاً منتف فممنوع بل فيهما إدراك غير جازم والمقسم عند المصنف وغيره ممن سلك هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الإدراك جازماً أو لا بتسامح أو اصطلاح لهم فلا إشكال. والثاني أن الأصفهاني في شرح المحصول قال ما نصه: فإن قيل قول المصنف ـ أي الإمام الفخر ـ إن لم يكن جازماً فالتردّد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهم فيه إشكال وبيانه أن مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر إلى آخر فيجب أن يكون مشتركاً بين الأقسام كلها وإلا لم يصح التقسيم، وحكم الذهن بنسبة أمر إلى آخر غير موجود في الشك والوهم ضرورة أن الشك غير حاكم، وكذا الواهم بل الشك والوهم ينافي الحكم بالشيء. قلنا: لا نسلم أن مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكذا الشاك، وبيانه أن الظان حاكم فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكماً مرجوحاً، وأما الشاك فله حكمان متساويان بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلاً عن

بقرينة السياق (قال الإمام) الرازي في المحصول (ضروري) أي يحصل بمجرد التفات النفس إليه من غير نظر واكتساب لأن علم كل أحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بأنه عالم بأنه موجود أو ملتذ أو متألم ضروري بجميع أجزائه. ومنها تصوّر العلم بأنه

النقيض الآخر وبالعكس اهـ. ومنه يظهر مقصود هؤلاء الأئمة من الحكم في الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ما هو المشهور المتبادر وإلا فهم أجل من أن يريدوا ما لا تحقق له فيهما، وحينئذ فلا إشكال ولا احتياج إلى ما عرّض به من أن الحق أحق أن يتبع إذ لم يَصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه.

قوله: (بقرينة السياق): قال شيخنا العلامة: هي قوله في الاستدلال الآتي «ومنها تصور الخ» وقوله في جوابه «بل يكفي الخ». وأقول لا يخفى ضعف هذا لأن ذلك ليس في كلام المصنف مع أن المقصود الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكمال وغيره.

قوله: (ضروري): قال شيخنا العلامة: يجوز إطلاق الضروري على العلم وعلى متعلقه كقولنا «العلم بالوجودي ضروري» وقولنا: «الوجود ضروري» وإطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الإطلاق الثاني دون الأوّل وإلا لقال «والعلم بالعلم ضروري الخ». وأقول: قوله «من الإطلاق الثاني دون الأوّل» هذا غفلة قطعاً عن قول الشارح من حيث تصوّره بحقيقته لأنه يفيد أن المراد أن تصوّر حقيقة العلم ضروري فرجع الحال إلى أن العلم بالعلم ضروري لأن تصوّر الشيء علم له فتصوّر العلم علم بالعلم فقوله «وإلا لقال الخ» مبني على هذه الغفلة فإنه قال ذلك تقديراً فتأمله.

قوله: (بمجرد التفات النفس إليه): قال شيخنا العلامة: يعني بعد تصوّر الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالأوّليات وبالبديهيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال، فقوله: بعد ذلك «من غير نظر واكتساب» لا فائدة فيه إذ هو أعم بعد أخص اهـ. وأقول: قوله «لا فائدة فيه» ممنوع قطعاً بل فائدته جليلة وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل النزاع وأنه الضروري بالمعنى الأعم فافهمه واعجب من هذا الاعتراض. فإن قلت: فكان يكفي الاقتصار على العبارة الثانية: قلت: لعله أشار إلى أن الثانية هي مراد من يعبر بالأولى.

قوله: (بجميع أجزائه): قال شيخ الإسلام: أي وهي إدراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعاً للإمام، وإذا ركبت القضية فيما ذكره قلت علمي بأني موجود أو ملتذ أو متألم معلوم لي بالضرورة، فقوله «وهو أي العلم بأنه موجود الخ» علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده أو التذاذه أو تألمه اهـ. وأقول: اعلم أن ههنا قضية هي قولنا مثلاً أنا عالم بأني موجود فالعلم واقع فيها محمولاً وهو علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود، ثم إن القضية الأولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله

موجود أو متلذ أو متألم بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصوّر مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضرورياً وهو المدعي. وأجيب بأنا لا نسلم أنه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصوّر العلم المذكور بالحقيقة، بل يكفي تصوّره بوجه فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي هو محل النزاع **(ثم قال)** في المحصول أيضاً **(هو)** أي العلم **(حكم الذهن الجازم المطابق لموجب)** وقد تقدّم شرح ذلك فحدّه مع قوله إنه ضروري لكن بعد حدّه فـ«ثم» هنا للترتيب الذكري لا المعنوي **(وقيل)** هو **(ضروري فلا**

«لأن علم كل أحد» فالمصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة. فإن أراد بقوله «وإذا ركبت القضية» القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله «قلت علمي بأني موجود الخ» ممنوع والصواب أن يقال «قلت أنا عالم بأني موجود» أو يقال «قلت علمي بأني موجود حاصل». وإن أراد به مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقة. ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال: وكونه يعلم أنه عالم بهذه الأمور تصديق فيه تصوّر أنّ أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه، والثاني محمول القضية وهو كونه عالماً بهذه الأمور الخ اهـ. وأما قوله «هو وجوده الخ» فالتحرير فيه أن يقال هو أنه موجود أي النسبة في هذه القضية وإلا فالوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقاً فتأمل.

قوله: **(ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ)**: فيه أمور: الأوّل أن الكمال أورد ما حاصله أن هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره بقال توسع. قلت: وصرح الرضى بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه. والثاني أنه لما نقل في المواقف تعريف المحصول المذكور قال: ولا غبار عليه غير أنه يخرج عنه التصوّر، قال في شرحه لعدم اندراجه في الاعتقاد اهـ. والثالث أنه أورد على حد المحصول المذكور أن قوله «لموجب» إن أراد به لموجب صحيح فقوله «مطابق» مستدرك لأن الذي لموجب صحيح لا يكون إلا مطابقاً أو أعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد مع أنه ليس علماً، وأجيب باختيار الأوّل والقيد لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتحقيق الماهية. والرابع أنه خرج بقوله «في هذا الحد» حكم الذهن نحو الشك والوهم بناء على أنه لا حكم فيهما، وبقوله «الجازم» الظن وبقوله «المطابق» الاعتقاد التقليدي الغير المطابق وبقوله «لموجب التقليد» المطابق.

قوله: **(فحده مع قوله انه ضروري)**: فيه أمران: الأوّل قال شيخ الإسلام: أي عنده. وأقول: يرد عليه أن هذا التقييد لا ينبغي لأن المساق للاعتراض على الإمام بتنافي كلامه حيث حدّ الضروري مع أن الضروري لا يحد، فاللائق الإطلاق والإجمال ليتوجه الاعتراض وإلا فإذا ذكر أن ضروريته إنما هي عنده لم يتوجه ذلك أو لم يقو توجهه. والثاني أن الشارح أشار بهذا الكلام إلى بيان مقصود المصنف من قوله «قال الإمام ضروري ثم قال الخ» وهو الاعتراض على

يحدّ) إذ لا فائدة في حدّ الضروري لحصوله من غير حدّ، وصنيع الإمام لا يخالف هذا وإن كان سياق المصنف بخلافه لأنه حده أولاً بناء على قول غيره من الجمهور انه نظري مع سلامة حدّه عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال: إنه ضروري اختياراً دل على ذلك قوله في المحصل اختلفوا في حدّ العلم وعندي أن تصوّره بديهي أي ضروري. نعم قد يحدّ الضروري لإفادة العبارة عنه (وقال إمام الحرمين) هو نظري (عسر) أي لا يحصل إلا بنظر

الإمام بتنافي كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحدّه لأن حده ينافي أنه ضروري لأن الضروري لا يحد، ثم أجاب عن التنافي بقوله الآتي «وصنيع الإمام لا يخالف الخ» مع تأييد جوابه بكلام الإمام في كتاب آخر، ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكوراني مقصود المصنف الذي هو عين ما أشار إليه الشارح لعدم إلمامه بهذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء الانحراف عليه أوّل كلام الإمام بتأويل بارد ركيك تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع، ثم وقع في قبيح البهتان وتكلم في حق الشارح المحقق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من أقبح الافتراء على فاضل فقال ما نصه: وقال الإمام تارة ضروري فلا يحد ويترك وتارة عرفه بأنه الحكم الجازم المطابق لموجبه أي لو كان كسبياً كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس فقال: فحده مع قوله انه ضروري لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكري لا المعنوي فتأمله اهـ. ثم قال: ثم قول المصنف وقيل ضروري لا يحد فيه حزازة لأنه يشعر بأن الإمام مع أنه قائل بأنه ضروري يجوز تحديده وقد عرفت أنه ليس كذلك اهـ.

قوله: (بناء على قول غيره من الجمهور): أورد شيخ الإسلام أنه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بنائه على أن المقصود بحده إفادة العبارة عنه، ويجاب بأن اقتصار الشارح على الأوّل لدلالة كلام المحصل عليه مع أن الثاني مفهوم مما ذكره بعد. قوله: (مع سلامة حدّه عما ورد على حدودهم الكثيرة): قد يرد عليه أن ما أورده في المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بأنه اعتقاد جازم مطابق لموجب، إما ضرورة أو دليل من أنه يخرج عنه التصوّر لعدم اندراجه في الاعتقاد، وبيّن السيد أن هذا الإيراد يرد على بعض التعاريف الذي نقله في المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضاً أن حكم الذهن يخرج التصوّر، ويجاب بأنّ المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثيرة أولاً يعتبر عموم ما في عما ورد. قوله: (وعندي أن تصوّره بديهي أي ضروري): قال شيخنا العلامة: فيه أنه تفسير للأخص بالأعم الخ. وأقول: هذا من التغيير في الوجوه الحسان لأنه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو المعنى الأعم فذلك التفسير من ضروريات البيان، فكيف يورد عليه أنه تفسير للأخص بالأعم؟ فإن قيل فهلا اقتصر على الثاني كما اقتصر عليه في المواقف. قلت: أشار إلى أنه مراد من عبر بالأوّل فتأمل.

قوله: (لإفادة العبارة عنه): أقول: قد يتوهم منه انحصار مجوزه في ذلك وليس مراداً فقد ذكروا له وجوهاً كثيرة منها ما أشار إليه المولى الدواني أن البديهي ما لا يحتاج إلى نظر لا ما لا

دقيق لخفائه (فالرأي) بسبب عسره من حيث تصوّره بحقيقته (الإمساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصوّر العسر صوناً للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال: كما أفصح به الغزالي تابعاً له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بأنه اعتقاد جازم مطابق ثابت فليس هذا حقيقته عندهما، وظاهر ما تقدّم من صنيع الإمام الرازي أنه حقيقته عنده (ثم قال المحققون لا يتفاوت) العلم في جزئياته فليس بعضها وإن كان ضرورياً أقوى في الجزم من

يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهي خفي من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعلم أحدهما تعليماً، ومنها ما ذكره العضد في الفوائد أن ذلك ليس تعريفاً حقيقياً يراد به تحصيل مجهول لئلا يلزم ما ذكر بل هو تنبيه يراد به الالتفات إلى ما علم ليصدق بأنه المراد بلفظ الخبر فيكون تعريفاً لفظياً لا ينافي البداهة. قوله: (عسر): قال شيخنا العلامة: نسب ابن الحاجب هذا القول للإمام واصطلاحه كغيره أن الإمام إذا أطلق فالمراد به الرازي اهـ. وفيه نظر يعرف باستقراء كلام ابن الحاجب. قوله: (فالرأي الخ): قال شيخنا الشهاب: الذي فهمه شيخا الإسلام العراقي وزكريا أن هذا كلام المؤلف وهما تابعان في ذلك للزركشي وهو محتمل لكن قول الشارح الآتي «قال الخ» صريح أو كالصريح في أن ذلك من تتمة كلام إمام الحرمين اهـ. قوله: (**كما أفصح به الغزالي تابعاً له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بأنه اعتقاد جازم مطابق ثابت**) استبعد ذلك في المواقف بأنه إن أفاد تمييز الماهية العلم عما عداها صلح معرفاً وحدّاً لها إذ لا نعني بتحديدها سوى تعريفها وإلا لم يحصل به معرفة لماهية العلم لأن محصل المعرفة بشيء لا بدّ أن يفيد تميزه عن غيره لامتناع معرفته بدون تميزه، ورده السيد فقال: واعلم أن الغزالي صرح في المستصفى بأنه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين، فإن ذلك متعسر في أكثر الأشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الإدراكات الخفية الخ. قال ـ أعني السيد ـ: فظهر أنه إنما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به اهـ. وفي قول الشارح «فليس هذا حقيقته عندهما» إشارة إلى هذا الرد فتأمله.

قوله: (**ثم قال المحققون لا يتفاوت**): أي سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده حينئذ كما يستفاد من إطلاق المصنف ومن قول الكمال، وعلى كل من القولين فلمطلق العلم جزئيات الخ. ثم قوله «ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم» ثم قوله في آخر القولة التي ذكرها نعم التفاوت على هذا بقلة الغفلة إلى قوله «وهذا هو المراد بألف النفس الخ» فقول الشارح الآتي بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله «وإنما التفاوت الخ» دون ما قبله ويدل عليه قوله «لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره» ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره فتأمل، لكن قول الكمال إنما يتفاوت بكثرة المتعلقات إن أراد على القولين كما يسبق من العبارة نافى قوله بعد ذلك وقوله «وعلى هذا أي قول الأشعري الخ» إذ حاصله أنه على القول الأوّل لا

بعض وإن كان نظرياً **(وإنما التفاوت)** فيها **(بكثرة المتعلقات)** في بعضها دون بعض كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو قول بعض الأشاعرة قياساً على علم الله تعالى، والأشعري وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشيء غير العلم بذلك الشيء وأجيب عن القياس بأنه خال عن الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره. وقال الأكثرون: يتفاوت العلم في جزئياته إذ العلم مثلاً بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم بأن العالم حادِث. وأجيب بأن التفاوت في ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الآخر **(والجهل انتفاء العلم بالمقصود)** أي ما من شأنه أن يقصد ليعلم بأن لم

يتفاوت العلم بحسب المتعلقات، وإن أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له التقييد به فليتأمل. قوله: **(في جزئياته)**: اعلم أن الجزئيات إما بحسب المحال التي يقوم بها العلم كزيد وعمرو فالقائم بزيد جزئي العلم والقائم بعمرو جزئي آخر، وإما بحسب المتعلقات كالعلم بشيء والعلم بشيئين فالأول جزئي للعلم والثاني جزئي آخر. فإن قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلاً ولا يتأتى إرادتها باعتبار المحل الواحد كزيد إذ لا يكون له إلا علم واحد ولا معنى لنفي التفاوت في العلم الواحد. وإن قلنا بتعدده فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلاً وباعتبار المحل الواحد أيضاً كعلم زيد بهذا الشيء وعلمه بذاك الشيء الآخر، ولا يخفى أن تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشيء كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب القول باتحاده لاختلاف صور الأشياء، فإن فرض أن أحداً من أصحاب هذا التفسير قال باتحاده وجب تأويل تفسيره بنحو أنه مبدأ الصورة لا نفسها.

قوله: **(فليس بعضها وإن كان ضرورياً أقوى في الجزم الخ)**: فإن قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف أن المراد التفاوت في الجزم. قلت: من إطلاق التفاوت وإسناده إلى ضمير العلم لأن المتبادر منه التفاوت في نفسه ولا معنى له إلا التفاوت في جزمه فتأمله. قوله: **(وإنما التفاوت بكثرة المتعلقات)**: قال شيخنا العلامة: التفاوت بها في التحقيق إنما هو في المتعلقات دون العلم اهـ. وأقول: لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت عبارته على خلافه. قوله: **(بناء على اتحاد العلم)**: فإن قلت من أين يستفاد ذلك؟ قلت: من المعنى فإن استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أي المعلومات بأن يتعلق جزئي بمعلوم واحد وجزئي آخر بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وأن كل معلوم له علم يخصه وأنه لا يتعلق شيء من جزئياته بأكثر من معلوم واحد في غاية الظهور. قوله: **(والجهل انتفاء العلم بالمقصود)**: فإن قلت: إن أراد بالعلم ما قدمه في معناه وهو الحكم الجازم الذي لا يقبل التغير دخل في حد الجهل المذكور المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع أن واحداً منهما ليس جهلاً كما هو ظاهر، وإن أراد به مطلق الإدراك جازماً أو غير جازم فإدراك المقصود على خلاف هيئته إدراك له إذ الإدراك يعم المطابق وغيره،

....

ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد إلى مطابق وغير مطابق، فكيف يتناول انتفاء العلم بالمقصود إدراك الشيء على خلاف هيئته الذي هو القسم الثاني للجهل؟ قلت: المراد الثاني ولا نسلم أن إدراك المقصود على خلاف هيئته إدراك له أي من حيث تلك الهيئة كما هو المراد، فإن من أدرك قدم العالم إنما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات العالم فإنه غير جاهل بها، وقولكم «لأن الإدراك يعم المطابق وغيره» قلنا: هذا في الإدراك مطلقاً دون الإدراك المضاف لشيء معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو في الاعتقاد مطلقاً لا الاعتقاد المضاف لشيء معين. هذا هو التحقيق فإن وقع في عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المسامحة كما لا شبهة في ذلك مع التأمل الصحيح. فإن قلت: هل يشمل العلم التصوّر الساذج حتى يكون انتفاؤه جهلاً بسيطاً. قلت: قول المواقف وشرحه ويقرب منه أي من الجهل البسيط السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور أي العلم تصورياً كان أو تصديقياً فإنه إذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه أحدهما بالآخر الخ اهـ. مما يشعر بأن السهو عن المعلوم المتصور بالتصور الساذج قريب من الجهل البسيط شبيه به، فلولا أن انتفاء التصوّر الساذج جهل بسيط لما تأتى ذلك التقريب والتشبيه لأنه لو لم يكن انتفاء التصوّر الساذج جهلاً بسيطاً فلا فرق بين استثبات التصور وعدم استثباته فلا يتأتى ذلك التقريب والتشبيه.

فإن قلت: هل يتأتى الجهل المركب في التصور الساذج كما لو تصوّر الإنسان بأنه حيوان صاهل مثلاً. قلت: الظاهر لا بناء على أن التصور لا يكون إلاّ مطابقاً وعدم المطابقة في تصور الإنسان بأنه حيوان صاهل إنما هي للتصديق بأن هذه الصورة للإنسان لا في نفس تصوّر تلك الصورة، وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء على أنه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبأنه جهل ليس إلا باعتبار جزئه الذي هو الحكم بخلاف بقية أجزائه لأنها تصورات وهي لا يقع فيها خطأ كما تقرر، وفي رسالة تحقيق التصوّر والتصديق للقطب الرازي نقلاً عن النصير الطوسي: لا يقال التصور الساذج لا يمكن أن يعتبر فيه المطابقة وإلا فلم يكن ساذجاً لأنا نقول: التصور ينقسم إلى حقيقي يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه أن يكون مطابقاً للموجود وإلا لكان تصوراً لغير ذلك المتصور وهو جهل، وإلى غير حقيقي يتقدم على العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصوّر بحسب الاسم اهـ. فإن قلت: إذا حصل علم تصوّري ساذجي بشيء ولم يحصل علم تصديقي به أو حصل علم تصديقي به على خلاف ما هو به، فهل يعد جاهلاً به جهلاً بسيطاً أو مركباً بالنسبة لعدم العلم التصديقي مع أنه غير جاهل به بالنسبة للتصوري؟ قلت: الوجه أنه يعد كذلك لاختلاف متعلق العلمين لأن متعلق التصوّري ذات الموضوع بنفسها أو وجهها ومتعلق التصديقي غير ذاته كثبوت وجوده أو كونه كذا. ثم لقائل أن يقول إطلاق العلم على مطلق الإدراك إما من باب المجاز أو الاشتراك وكلاهما ممتنع في

يدرك أصلاً ويسمى الجهل البسيط، أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل

الحدود، إلا مع قرينة واضحة ولا قرينة هنا إلا أن نحو الأصوليين كثيراً ما يتساهلون في أمثال ذلك فليتأمل.

قوله: **(أو أدرك على خلاف هيئته في الواقع)**: فيه أمور: الأول أنه يشمل ظن المجتهد للأحكام من الأمارات أي الغير المطابق، وعلى هذا فالظاهر أنه لا محذور في تسليم أنه جهل مركب ولا ينافيه أنه ظن يفضي إلى العلم بموجب الامارة لأن إفضاءه إلى ذلك لا يمنع صدق الحد به ضرورة أنه إدراك الشيء على خلاف هيئته وإن ترتب عليه العلم بأن هذا حكم الله في حقه ظاهراً لأن الكلام بالنسبة للحكم في الواقع، وبذلك يظهر قوة السؤال الذي أورده شيخنا العلامة هنا وضعف ما أورده في الجواب. نعم تعبير المواقف وغيره بقوله «الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق» ومثله قول المحصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن إذ لا جزم فيه فلا يسمى جهلاً، وإن لم يطابق وهو قضية ما في شرح المقاصد من قوله «وقد يخص العلم بأحد أقسام التصديق» أعني اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظناً، وغير المطابق جهلاً مركباً. وقوله «وقد يراد بالظن ما ليس بيقين» فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد، وقوله «فالتصديق على ما ذكرنا» ينحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن اهـ. فإن إطلاق مقابلة الظن للجهل في هذه المواضع يقتضي خروجه عنه، وإن لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضي خروج التقليد مطلقاً عن الجهل إلا أن قول السيد عقب قول المواقف «الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق» ما نصه: سواء كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد اهـ. صريح في اتصاف التقليد بالجهل وفي شرح المواقف قال: أي الآمدي: والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداً له وإن لم يكن صفة إثبات، وليس أي الجهل البسيط ضداً للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلاً منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم وأخواته، وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة اهـ. والثاني أنه قد يقال الإدراك أمر وجودي فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذي هو عدمي، ويمكن أن يجاب بأن الشارح لم يقصد حمل انتفاء العلم على الإدراك إذ قوله «أو أدرك» ليس بياناً للانتفاء المذكور حتى يكون الانتفاء محمولاً عليه وإنما قصد بيان سبب الانتفاء وملزومه فيكون الجهل نفس الانتفاء الحاصل بسبب الإدراك المذكور لا نفس الإدراك المذكور، وقد أورد شيخنا العلامة السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذاً من حاشية المطول للسيد في الكلام على الفصاحة، وما أخذ منه متعين هناك لحمل نفس الخلوص على الفصاحة فراجعه تعرفه. والثالث أنه إذا كان المراد بالعلم في قوله «انتفاء العلم بالمقصود» مطلق الإدراك فكيف يخرج عنه إدراك الشيء على خلاف هيئته مع أنه من جزئيات مطلق الإدراك؟ وجوابه أن مطلق الإدراك إذا

المركب لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصوّر المعلوم) أي إدراك ما من شأنه أن يعلم (على خلاف هيئته) في

أطلق تعليقه بشيء كان المفهوم منه لغة وعرفاً الإدراك المطابق بخلاف ما إذا قيد تعليقه كما في قولنا أو أدرك على خلاف هيئته، فالعلم بالمقصود لا يفهم منه إلا المطابق فلا يفهم من انتفائه إلا انتفاء المطابق، فلذا صدق هذا الانتفاء مع الإدراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم يصح أنه أدرك حال العالم على خلاف الواقع وأنه أدرك قدم العالم على خلاف كيفيته لأن كيفيته الانتفاء وقد أدرك ثبوته فليتأمل.

قوله: **(لأنه جهل المدرك بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل)**: أقول: هذه العبارة هي عبارة القوم ولفظ شرح المقاصد ما نصه: وسمي مركباً لأنه جهل بما في الواقع مع الجهل بأنه جاهل به اهـ. نصه بحروفه ولا إشكال فيها بوجه كما هو جلي للمتأمل، وذلك لأن تسميته بالمركب غاية ما تقتضي تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للحال تعدده لكن لما توهم الكوراني أن هذه ليست عبارة القوم حمله انحرافه على التغيير في وجوه الحسان بما هو أشبه شيء بالهذيان مع مسخه هذه العبارة عند حكايتها وتحريفها عن مواضعها فقال «قيل» لأنه مشتمل على جهلين لكونه جاهلاً في الواقع وجاهلاً بأنه جاهل وهذا غير صحيح، لأن الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس بواقع واقعاً وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لأن الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشيء مع عدم الاعتقاد بشيء فتأمل بل الحق أنه مركب لأن انتفاء العلم حاصل فذاك جهل واعتقاده أنه ليس بمنتف خلاف الواقع فهو جهل آخر اهـ. ولا يخفى بأدنى تأمل فساد ما احتج به على ما تقوله بقوله وهذا غير صحيح وذلك لأن قوله في ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال عليه إنما يكون عدم استلزامه إياه محذوراً لو ذكر لإثباته وبيان المراد به وليس كذلك، وإنما ذكر لبيان اشتماله على تعدد الجهل فيه لتتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم أن المقصود بما ذكر إثباته وبيان المراد به وهذا غاية في فساد التصوّر مع أن هذا الاعتراض الفاسد لو صح كان وارداً على ما زعم أنه الحق لأن انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشيء مع عدم الاعتقاد بشيء وأما قوله «واعتقاده أنه ليس بمنتف الخ» فلا يفيده شيئاً لأن اعتقاده أن علمه ليس بمنتفٍ ليس لازماً في الجهل المركب بل يكفي أن لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل إذا لم يعتقد شيئاً من حصوله أو انتفائه على أن هذه العبارة فاسدة لأن المفهوم منها أن قوله «خلاف الواقع» خبر عن قوله «واعتقاده» لأن اعتقاده أن علمه ليس بمنتفٍ ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع إنما المخالف للواقع عدم انتفاء علمه، فاعجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوّة إلا بالله.

قوله: **(ما من شأنه أن يعلم)**: فيه أمران: الأول أن في تفسير المعلوم لما من شأنه أن يعلم فائدتين: إحداهما دفع إشكال تعلق قوله «تصور بالمعلوم» مع أن التصوّر هنا بمعنى العلم

الواقع فالجهل البسيط على الأول ليس جهلاً على هذا، والقولان مأخوذان من قصيدة ابن

فيلزم أن التقدير علم المعلوم وهو محال لأن المعلوم لا يعلم. فأجاب بأنه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الإشكال. والثانية تقييد المعلوم بما من شأنه أن يعلم ليخرج نحو أسفل الأرض. والثاني قال شيخنا العلامة: بينه وبين ما من شأنه أن يقصد ليعلم عموم وخصوص من وجه، فما من شأنه أن يقصد ليعلم وإن لم يعلم لتعذر أسباب علمه كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الأول وإدراكه على خلاف ما هو به جهل مَركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكساً اهـ. وأقول: حاصل ما أشار إليه أمران. الأول أن ما من شأنه أن يقصد ليعلم يشمل ما يتعذر علمه ككنه ذات الحق جل وعلا وأن انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الأول وأن إدراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكساً، والثاني أن ما من شأنه أن يعلم وما من شأنه أن يقصد بينهما عموم وخصوص من وجه، ويجاب اما عن الأول فيمنع أن ما يتعذر علمه من شأنه أن يقصد بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من واضح البديهيات، لا يقال قد يظنه ممكناً فيقصده لأنا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام في قصد صحيح، أو نقول الكلام في قصد الشيء مع معرفة حاله، وعلى هذا فيمكن أن يكون هذا كأسفل الأرض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلاً بسيطاً ولا إدراكه على خلاف ما هو به جهلاً مركباً. وأما عن الثاني فبأنه لم يظهر من تقريره أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، بل قد سبق منه إلى الفهم أن الذي بينهما هو العموم والخصوص المطلق إلا أن يريد أنهما يجتمعان فيما يمكن علمه ويقصد وينفرد الأول فيما يمكن علمه ولا يقصد، والثاني فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتأمل.

قوله: (**على خلاف هيئته في الواقع**): قال شيخنا العلامة: مخرج لتصور الشيء على خلاف حقيقته في الواقع كإدراك الإنسان بأنه حيوان صاهل مع أنه جهل قطعاً، فلو قال على خلاف ما هو به لكان أشمل اهـ. وأقول: هو وجيه ويمكن تأويل الهيئة بما للشيء أي الأمر الثابت للشيء أعم من صفته وذاته مجازاً، ويكفي التغاير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشيء إليه، لا يقال يلزم من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة إذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الأخرى، فقوله «على خلاف هيئته» متناول لما كان على خلاف حقيقته لأنا نقول: هذا لا يفيد لأن اختلاف الحقيقة وإن استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشيء على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف هيئته إذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقته بالنسبة للحقيقة. نعم القطع الذي ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فإن هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره الشيخ، ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك، ثم رأيت في منع الموانع ما صورته: وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف

مكي في العقائد، واستغنى بقوله «انتفاء العلم» عن التقييد في قول غيره عدم العلم عما من شأنه العلم لإخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لأن انتفاء العلم إنما يقال

هيئته وقول إمام الحرمين على خلاف ما هو به فإنه سؤال جيد يستحق أن يعتنى بجوابه، ثم ذكر ما ملخصه أن الإمام إن أراد خلاف ما هو ظاهر عبارته فليصوره لنا، وإن أراد ما هو ظاهر عبارته وهو أن المعلوم تصور ولكن على خلاف ما هو فهو متناقض لأن تصوّر المعلوم يعطي وقوع تصوره. وقولكم على خلاف ما هو به يعطي أنه لم يقع تصوّره، وإن أراد خلاف ما هو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصوّر إنما تصوّر فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا «على خلاف هيئته» اهـ. وأقول: يجاب عن الإمام بأن مراده بالتصور الإدراك التصديقي فالمعنى إدراك المعلوم أي ما من شأنه أن يعلم أي التصديق المتعلق به على خلاف ما هو به أي الأمر الذي هو متلبس به من حقيقته أو حاله بأن يحكم بإثبات ما ليس له منهما كأن يحكم بأن الإنسان حيوان صاهل أو بأن العالم قديم، وحينئذ فعبارة الإمام لا غبار عليها وهي أولى من عبارة المصنف لشمول ما هو له الحقيقة وقصور الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة إلا أن يلتزم المصنف أن الخطأ فيها لا يسمى جهلاً وفيه بعد.

قوله: **(والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد)**: عبارة تلك القصيدة:

وإن أردت أن تحدّ الجهلا ... من بعد حد العلم كان سهلا
وهو انتفاء العلم بالمقصود ... فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل في تحديده ما أذكر ... من بعد هذا والحدود تكثر
تصوّر المعلوم هذا حرفه ... وحرفه الآخر يأتي وصفه
مستوعباً على خلاف هيئته ... فافهم فهذا القيد من تتمته

قوله: **(عما من شأنه العلم)**: قال شيخنا العلامة: المقام لمن دون «ما» إلا أن وصفه بعدم العلم قربه إلى غير العاقل اهـ. وأقول: أيضاً فما تطلق أيضاً على العاقل وإن كان قليلاً ولعل وجه إيثار ما نقل اجتماع «من» مع حرف الجر المماثل لها في حرفيه، ولا يخفى عليك أن الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره. قوله: **(لإخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل)**: أقول: كما يخرج الجماد والبهيمة بقوله «انتفاء العلم» يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال في شرح المواقف، عن الآمدي وليس أي الجهل البسيط ضداً للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلاً منهما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لأنه عدم العلم عما من شأنه أن يقوم به العلم وذلك غير متصوّر في حالة النوم وأخواته، وأما العلم فإنه يضاد جميع هذه الأمور المذكورة اهـ. ومقتضاه سلب الإدراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضي عندهم. قال العضد في بحث المشتق: قالوا لو لم يصح إطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لأنهما غير مباشرين له وأنه باطل للإجماع على أن المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمناً بنومه

فيما من شأنه العلم بخلاف عدم العلم. وخرج بقوله «المقصود» ما لا يقصد كأسفل الأرض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلاً. واستعماله التصوّر بمعنى مطلق الإدراك خلاف ما سبق صحيح وإن كان قليلاً ويقسم حينئذ إلى تصور ساذج أي لا حكم معه وإلى تصور معه حكم وهو التصديق.

وغفلته ويجري عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل. الجواب أنه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدّم الخ. قال السيد: قوله «لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة» بل جاز السلب لأنهما غير مباشرين للإيمان، سواء فسر بالتصديق أو بغيره، وأنه باطل للإجماع المذكور، وكذا الحال في عالم فإنه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالماً بنومه وغفلته. الجواب أن مؤمناً وكذا عالماً مجاز في النائم والغافل، والإجماع إنما هو على إطلاق المؤمن عليهما في الجملة، واما بطريق الحقيقة فلا وإجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلاً لا يستلزم كون إطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ. اهـ.

قوله: **(وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كأسفل الأرض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلاً)**: فيه أمور: الأوّل أنه يفيد نفي كلا قسمي الجهل البسيط والمركب عنه لأنه فسر انتفاء العلم في كلام المصنف بكلا القسمين، فالمفهوم من عبارته أيضاً كلا القسمين فتكون المقصودية شرطاً فيهما. والثاني أن الكوراني اعترضه بأنه مما لا يساعده عقل ولا نقل اهـ. وأقول: هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل إليه ولا يعول فاضل عليه أما أولاً فلأن العقل وإن لم يساعده لم يساعد عليه، وأيضاً فالعقل لا مدخل له في الاصطلاحيات على أن خروج ما ذكر قد يناسب حال العقل لأنّ الجهل لما كان من أوصاف الذم والأمور المستقبحة ينبغي اختصاصه بما من شأنه أن يقصد لأن غيره لما تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر في عدم إدراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلاً. وأما ثانياً فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط في النقل لا سيما الاصطلاحيات، فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يليق بذي عقل أن يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التي لا سند لها من عقل أو نقل. والثالث أن خروج ما ذكره ظاهر بالنسبة للإنس، وأما بالنسبة لسكان أسفل الأرض من نحو الجن فلا، وينبغي أن يكون كأسفل الأرض ما فوق السموات وما فيها أي بالنسبة للإنس مثلاً دون سكان السماوات فليتأمل.

قوله: **(ويقسم حينئذ إلى تصوّر ساذج أي لا حكم معه وإلى تصور معه حكم وهو التصديق)**: قال شيخنا العلامة: إن كان الحكم فعلاً للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر وإلا فلا لخروجه عنه وهو قسم من مطلق الإدراك كما مر أيضاً. ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصوّر المصحوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما فيه من اتحاد التصوّر والتصديق في طريق الإفادة وهو القول الشارح، وكذا والحكم داخل،

....

أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من شيء وغيره ليس قسماً من ذلك الشيء، وأما إذا كان إدراكاً فلأن استفادته حينئذ من طريقين القول الشارح والحجة وهو خلاف الاتفاق على أنها من الحجة وحدها فالصواب أن الحكم وحده مسمى التصديق وأنه إدراك كما مر الخ اهـ. وأقول: أما قوله «إن كان الحكم فعلاً الخ» فجوابه أن الذي صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنيعه هناك كما لا يخفى أنه فعل، وحينئذ فهذا التقسيم الذي ذكره هنا صحيح حاصر. وأما قوله «وكذا والحكم داخل أما إذا كان فعلاً فلأن المركب من شيء وغيره ليس قسماً من ذلك الشيء» فجوابه أن لنا أن نختار هذا الشق، وأما ما أورده عليه فهو مبني على أن التصديق قسم من العلم وليس كذلك وإنما القسم على هذا التقسيم التصوّر المقيد بمصاحبة الحكم على أن الحكم خارج، ولهذا قال الجلال الدواني في حواشي شرح الشمسية: وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشيء في العقل أو تصوّر معه حكم وهو إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً ويقال للمجموع تصديق اهـ. ما نصه: لا يخفى أن من ذهب إلى أن الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم إلى التصور والتصديق بل إنما يقسم العلم إلى التصوّر المقارن للحكم والغير المقارن له، ومن ذهب مع ذلك إلى مذهب الإمام في تركب التصديق لا بدّ أن يفعل كما فعله المصنف يعني صاحب الشمسية من تقسيمه إلى التصوّرين وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثاني مع الحكم أي كما فعل صاحب الشمسية كما رأيت اهـ.

وقال المولى سعد الدين في شرحه: ويقال لمجموع التصور والحكم تصديق وهو اصطلاح الإمام، فثاني قسمي العلم هو التصوّر المقيد بالحكم لا التصديق الذي هو المجموع المركب من التصوّر والحكم، وحينئذ يسقط اعتراضان: أحدهما أن الحكم ليس بعلم لأنه فعل من أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس بعلم قسماً من العلم اهـ. فالضمير في قول الشارح «وهو التصديق» راجع لمجموع التصوّر والحكم لا للتصوّر المقيد بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية «ويقال للمجموع تصديق» وإن كانت عبارتها أوضح، فإن اعترض الشيخ بأن عبارة الشارح موهمة وظاهرة في رجوع الضمير للتصوّر المقيد لا للمجموع رجع اعتراضه إلى المناقشة اللفظية وليست من دأب المحصلين كما اشتهر. وأما قوله «وأما إذا كان إدراكاً الخ» قلنا أيضاً اختيار هذا الشق، وأما ما أورده عليه فجوابه أن اتفاقهم على أن استفادة التصديق من الحجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه أن المناسب ذلك لا أن غيره فاسد، فإن أراد بتصويبه المذكور معنى الأولوية فمسلم أو الوجوب بحيث يكون غيره باطلاً فممنوع، ولهذا لما قال السيد إن كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق ووجهه بأن تقسيم العلم إلى هذين القسمين إنما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يتحصل به إلى آخر ما أطال به. قال شيخنا الشريف إن قلت: لا شك أن كلاً من الإمام والحكيم مصطلح في لفظ التصديق فكل منهما يقول مرادي بالتصديق هذا ولا مشاحة في

(والسهو الذهول) أي الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بأدنى التنبيه بخلاف النسيان

الاصطلاح، فلا وجه للقول بأن أحد الاصطلاحين باطل أي كما فهم من لفظ الحق قلت: المراد أي بكون ذلك هو الحق أن هذا هو المناسب للفن وغرض الواضع دون ذلك اهـ. وقال أيضاً: أعني شيخنا في شرح الغرة ولعل الإمام لا يسلم أن المقصود الامتياز أي امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى المذكور أي امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المغايرة وهو حاصل لأن كاسب التصديق مركب من كاسب التصوّر وغيره والكل غير الجزء ولا يخفى ما فيه اهـ. وإذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع الإشكال عن الشارح على جميع التقادير وأن لا منشأ لاقتصار الشيخ على الاستشكال إلا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم.

قوله: (والسهو الذهول أي الغفلة عن المعلوم الحاصل الخ): أقول: فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: إسناد الحصول والزوال إلى المعلوم كما في عبارته مجازي وإلى العلم نفسه حقيقي إن أريد بالعلم أنه صفة ذات تعلق أو ذلك التعلق، وإن أريد به ما قاله الحكماء من أنه الصورة الحاصلة عند العقل فإسناد ذلك إلى كل منهما حقيقي إذ الصورة المعلومة علم ومعلوم باعتبارين كما بين في محله، ثم الذهول عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك سهو على الثاني دون الأول، فإن قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول عنه تناقض قلت: يدفع بأن المراد الحصول في الحافظة لا الحصول في المدركة الذي هو العلم والذهول ينافي الثاني لا الأوّل، وهذا الجواب مبني على إثبات القوى الباطنة والوجود الذهني الذي يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جمهور المتكلمين اهـ. وقوله «كما بين في محله» أي ككتب الكلام. قال في المواقف وشرحه: وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني أي الموجود الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال: وهو أي ذلك الموجود الذهني في الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضاً فإنه باعتبار قيامه بالقوّة العاقلة علم، وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ويختلفان بالاعتبار اهـ. وقوله «على الثاني دون الأوّل» فيه تأمل فإن الزركشي نقل عن الشيخ أبي إسحق الشيرازي أنه ذكر التعريف الذي ذكره المصنف في كتابه المسمى بالحدود وزيفه بأن المعلوم ما تعلق به العلم فلا يصح ذكره في تعريف السهو قال: واختار هو في تعريفه ما يضاد العلم والجهل والظن والشك اهـ. والظاهر أن الشيخ أبا إسحق لم يبن هذا على خصوص قول الحكماء وموافقيهم في العلم وقضية ذلك أن يكون السهو عنده شاملاً للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضاً، نعم ما زيف به تعريف المصنف يندفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذي أورده وذلك الجواب مأخوذ مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله: وقد فرق بين السهو والنسيان بأن الأوّل زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة والثاني زوالها عنهما معاً فيحتاج حينئذ في حصولها إلى سبب جديد. اهـ ويمكن أن يجاب أيضاً بما لا يبنى على قول الحكماء وموافقيهم، وهو أن المراد

فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجباً ومندوباً ومباحاً) الواو للتقسيم والمنصوبات أحوال لازمة أتى بها لبيان أقسام الحسن (قيل

بالحصول هو الحصول فيما مضى احترازاً عن الذهول أي الغفلة عما لم يتعلق به العلم لا في الحال ولا في الماضي فلا يسمى سهواً. لا يقال هذا خارج بقوله «المعلوم» لأنا نقول: لما احتمل أن يراد به ما من شأنه أن يعلم خصوصاً والمصنف يستعمله في هذا المعنى كما في قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف هيئته بين بالتقييد بالحاصل أن المراد المعلوم بالفعل فيما مضى.

والثاني أن شيخنا العلامة أورد أن مضمون كلام المصنف والشارح أن الذهول والغفلة مترادفان وأنهما أعم مطلقاً من السهو وأن الثلاثة مباينة للنسيان قال: وهذا قول لا أعلم له سنداً ثم حكى عن المواقف وشرحه ما يخالفه، ولا يخفى على العاقل المنصف سقوط هذا الاعتراض وبرودته. أما قوله «لا أعلم له سنداً» فجوابه أنه لا أثر لذلك فإن نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأي نسبة لاطلاعه مع اطلاعهما بل لا نسبة لاطلاعه مع اطلاعهما عند من ألهم رشده، وقد لخص المصنف كتابه هذا من نحو مائة مصنف كما تقدّم في الخطبة فياليت شعري أيّ عدد اطلع عليه الشيخ من هذا المقدار العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا. وأما ما نقله عن المواقف وشرحه فجوابه أن المصنف والشارح لم يلتزما موافقة المواقف وشرحه ولا يلزمهما موافقتهما في اصطلاحهما ولم تنحصر الاصطلاحيات في موافقة ما في المواقف وشرحه، فأي محذور في مخالفتهما خصوصاً في أمر اصطلاحي قد اشتهر أنه لا حجر فيه وخصوصاً ونحن على قطع بأن المصنف لم يبتدع ذلك بل هو ناقل له عن غيره، وقد تقدم نقل الزركشي له عن الشيخ أبي إسحق على وجه يقتضي أن الشيخ أبا إسحق ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذي جرت عادته بمراجعته كالمواقف وشرحه وكمختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد، وهذا لا ينبغي أن يورد إلا على من التزم تقليد هؤلاء أو إذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك كما هو معلوم خصوصاً، ومن البديهي تكرر اطلاع الشارح على ما في المواقف وشرحه فلو أثر عنده لأورده وبالله المستعان.

قوله: (والمنصوبات أحوال لازمة): اعترضه شيخنا العلامة فقال: اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين أن كلاً من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون بأن يتصف المأذون بواحد من الآخرين، فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا مجموعها اهـ. وأقول: قوله «لا كل واحد منها الخ» ممنوع منعاً لا خفاء فيه مع أدنى تأمل إذ لا اشتباه على عاقل في أن كل واحد منها لازم لقسم من أقسام الحسن بمعنى أن الواجب لازم لأحد أقسامه وأن المندوب لازم لقسم آخر وأن المباح لازم للقسم الباقي فجميعها لازم لجميع الأقسام بهذا المعنى، ولا في أن مجموعها لازم لمجموع الأقسام إذ المجموع لا ينفك عن المجموع وكأنّ الشيخ ظن أن المراد أنها لازمة

وفعل غير المكلف) أيضاً كالصبي والساهي والنائم والبهيمة نظراً إلى أن الحسن ما لم ينه عنه **(والقبيح)** فعل المكلف **(المنهي)** عنه **(ولو)** كان منهياً عنه **(بالمعموم)** أي بعموم النهي المستفاد من أوامر الندب كما تقدم **(فدخل)** في القبيح **(خلاف الأولى)** كما دخل فيه الحرام والمكروه **(وقال إمام الحرمين ليس المكروه)** أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى **(قبيحاً)** لأنه لا يذم عليه **(ولا حسناً)** لأنه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فإنه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطه أيضاً نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم

لمفهوم الحسن وليس كذلك، وكيف يتوهم ذلك مع قول الشارح أتى بها لبيان أقسام الحسن فإنه صريح في توزيعها على أقسامه، وأن المراد لزوم جميعها لجميع الأقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها لا لزومها لمفهومه وإلا لقال لازمة للحسن. ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال في لزوم الجميع للجميع إنه نظير ما مثل به النحاة من قولهم «حبذا المال فضة وذهباً» اهـ. لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يبتدر إليه منه.

قوله: **(قيل وفعل غير المكلف)**: أقول: فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها لا توصف بالحسن على القول الأوّل كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول الزركشي، وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة ففيه خلاف مرتب على الخلاف في المباح وأولى بالمنع وهو الذي اختاره إمام الحرمين، وكلام المصنف يشعر بترجيحه، ومنهم من قال لا يسمى حسناً ولا قبيحاً إذ لا يتوجه إليه مدح ولا ذم بسبب الفعل اهـ. يقتضي أن كلام المصنف لا يفيد أنه واسطة وفيه نظر، ويتناول أيضاً فعله المنهي عن نوعه نحو زناه وسرقته وفيه نظر إذ من أبعد البعيد ذهاب أحد إلى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك. ثم رأيت قول الرافعي في باب الزنا لو مكنت البالغة العاقلة مجنوناً أو صبياً فعليها الحد خلافاً لأبي حنيفة قال: لأن فعله والحالة هذه ليس بزنا قلنا: لا نسلم أنه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اهـ. وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق بين أفعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لأنا مأمورون بتحريضه على الأولى في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليها جملة فليتأمل، ولو أريد بقوله «ما لم ينه عنه» ما يشمل ما لم ينه عن نوعه خرج ذلك.

قوله: **(أي بالمعنى الشامل لخلاف الأولى)**: قال الكمال: هو الظاهر إذ بتقدير إرادة معناه الأخص يستفاد نفي القبح عن خلاف الأولى بمفهوم الموافقة، فإدخاله في المنطوق أولى اهـ. وقد يقال استفادة نفي القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة إذ نفي الحسن عن خلاف الأولى لا يستفاد من نفيه عن المكروه لا بالأولى ولا المساواة، لأن المكروه أعلى وأغلظ والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله، فكيف يصح قوله «فإدخاله في المنطوق أولى» أي من إدخاله في المفهوم بل الواجب إبدال أولى بواجب إلا أن يراد أولى من عدم إدخاله في المنطوق أيضاً، وإنما لم يجب لأن غاية ما يلزم ترك مسألة وهو غير محذور.

في أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي (**مسئلة جائز الترك**) سواء كان جائز الفعل أيضاً أم ممتنعه (**ليس بواجب**) وإلا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه (**وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر**) لقوله تعالى ﴿فمن شهد منكم الشهر

قوله: (**ترتب المدح والذم**): قال شيخنا العلامة: الترتب لزوم شيء على آخر وفعل المدح والذم ليس لازماً للحسن والقبيح، فالمراد ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما، فقوله: «كما تقدم الخ» ليس بظاهر اهـ. وأقول: لا يخفى أن المفهوم من صنيع الشارح أن الأمر بالثناء على الشيء تابع للأمر بذلك الشيء، ألا ترى إلى قوله «فإنه يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به»ثم قوله «نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه» فإنه دل على أن عدم الأمر بالثناء على المباح لعدم الأمر بالمباح وذلك لأن إدخال المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ الثناء عليه وإن لم يؤمر به ثم إخراجه عن الحسن بمعنى ما أمر بالثناء عليه صريح في أن سبب خروجه عدم الأمر به، وأن الأمر بالثناء على شيء تابع للأمر بالشيء، وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق «وبمعنى ترتب المدح والذم شرعي» أن الشيء الحسن بذلك المعنى هو ما أمر بالثناء عليه لكون ذلك الشيء مأموراً به بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لأنه إنما يكون على المأمور به، وحينئذ فقوله «كما تقدم» تنظير للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظراً إلى أن الحسن ما أمر بالثناء عليه كالحسن الذي تقدّم في ضمن أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي فإنهم نظروا فيه إلى ما ذكر، ولا إشكال في هذا المعنى وليس حوالة على ما تقدّم حتى يشكل بأن ما تقدّم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على أنه قد يمنع توقف الحوالة على التصريح بالمعنى الذي تقع الحوالة باعتباره، ولم لا يكفي في الحوالة إرادته ويكون تنبيهاً على إرادته بل قد يمنع حصر الترتب في اللزوم أخذاً مما يأتي عن المصنف في قوله «وبصحة العقد ترتب أثره» فيصح على قياسه أن يراد هنا أن فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبيح بمعنى أنه حيث وجد كان ناشئاً عن الحسن أو القبح وإن لم يوافق غرض الشارح فليتأمل.

قوله: (**وإلا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه**): أي وذلك اجتماع النقيضين ويجاب بمنع ذلك لأن المنافي الوجوب هو جواز الترك مطلقاً لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد عند أكثر الفقهاء فيما ذكر، فاللازم لكونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في سائر الأوقات، أو نقول في غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمني النفي والإثبات، وفي قول الشارح الآتي «وجواز الترك لهم لعذرهم» إشارة إلى ذلك. ويمكن أن يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة وقد يدفع التناقض بأن شرطه وهو اتحاد الجهة منتف هنا كما أومأ إليه الارح في تقرير دليل المخالفة اهـ.

قوله: (**وقال أكثر الفقهاء الخ**): قال صدر الشريعة في التنقيح: ثم هو أي الوقت سبب

....

لنفس الوجوب لأن سببها الحقيقي الإيجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء ظاهر فكان هذا أي الشيء الظاهر وهو الوقت سبباً لها أي لنفس الوجوب بالنسبة إلينا، ثم لفظ الأمر لمطالبة ما وجب بالإيجاب المرتب للمحكم على ذلك الشيء أي الوقت فيكون أي لفظ الأمر سبباً لوجوب الأداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء أن الأوّل هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته، فإذا اشترى شيئاً يثبت الثمن في الذمة أي وثبوته في الذمة نفس الوجوب، أما لزوم الأداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب. وأيضاً القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا أداء عليهم لعدم الخطاب، ولا بد للقضاء من وجوب الأصل فيكون نفس الوجوب ثابتاً ويكون سببه أي سبب نفس الوجوب شيئاً غير الخطاب وهو الوقت اهـ. وقوله «ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ» قال في التلويح: يريد أن هنا وجوباً ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري، فالوجوب سببه الحقيقي هو الإيجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت، ووجوب الأداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك، ووجود الأداء سببه الحقيقي خق الله تعالى وإرادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون إلا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الإسلام، ولهذا أي ولكون الوجوب جبراً من الله تعالى بالإيجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل إذ لو كانت قبله لكانت إما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه، أو مع وجوب الأداء وقد عرف أن المعتبر فيه صحة الأسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال: إن السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم نشترط القدرة سابقة على الفعل لأن ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الأداء، وأنه لا يعتمد القدرة الحقيقية. أما فعل الأداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اهـ.

وقوله «والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء الخ» قال في التلويح: اعلم أن الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع إلى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل، فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية إلى أنه لا معنى له إلا لزوم الإتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الأداء بمعنى الإتيان بالفعل الأعم من الأداء والقضاء، فإذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الأداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء، وإن وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر إلى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق؛ فذهب الجمهور إلى أن الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على أن المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم

....

يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الإجماع على جواز الترك، وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوباً بدون وجوب الأداء وليس هذا إلا تغيير عبارة، ثم حكى اختلاف الحنفية وأن بعضهم ذهب إلى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الأداء في العبادات البدنية، وبعضهم ذهب إلى الفرق بينهما وأطال في بيان ذلك ثم نازع في الفرق اهـ. وقوله «وحينئذ افترقوا» أي على تقدير القول بتأخير الوجوب إلى زمان ارتفاع المانع كما في الحواشي الخسروية. وقوله «وليس ذلك إلا تغيير عبارة» أي لأنه ليس إلا مذهب الحنفية لأن مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم الأداء لولا المانع فإذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الأداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون عين مذهبهم فلا يصح عدّ هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب إلى زمان ارتفاع المانع. كذا في الحواشي الخسروية أيضاً.

وإذا تقرر ذلك فالقول الأوّل الذي مشى عليه المصنف يوافق المنقول عن الفرقة الأولى التي هي الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر إلى زمان ارتفاع المانع، ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك لسبق الوجوب في الجملة لكن قضية تقرير التلويح أنهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من جهتهم عن دليل أكثر الفقهاء بأن وجوب القضاء إنما يتوقف على سبب الوجوب. وقال في شرح تعريف القضاء السابق تمثيلاً لما سبق له مقتض من غير المستدرك كما في قضاء النائم الصلاة والحائض الصوم فإنه سبق مقتضٍ لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما وإن انعقد سبب الوجوب أو الندب في حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما اهـ. إلا أن يفرق بين قولنا «وجوب انعقاد سبب» وقولنا «انعقد السبب» فالأوّل مبني على ثبوت المخاطبة حال العذر، والثاني على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق إلى الفهم من تصرفهم أنهم لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة حال العذر بل مجرد إدراك السبب الذي يترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر. ومما يدل على ذلك أن الصحيح عندهم أن الحائض غير مخاطبة في الحال فقد قال النووي في شرح المهذب: اجمع المسلمون على أنه لا يجب على الحائض الصوم في الحال. ثم قال الجمهور: ليست مخاطبة به في زمن الحيض وإنما يجب القضاء بأمر جديد، وذكر بعض أصحابنا وجهاً أنها مخاطبة به في حال الحيض وتؤمر بتأخيره اهـ. ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزركشي عن المذهب نقلاً عن الشيخ أبي حامد حيث قال: وقد قال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه الأصول: إن مذهبنا أنه يجب عليهم أي الحائض والمريض والمسافر في الحال إلا أنه يجوز لهم تأخيره إلى زوال العذر اهـ. ومع ذلك قد يعبرون بأنه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الإسلام في شرح منهجه بعد أن نفى وجوب الصوم على الحائض ونحوها: ووجوبه على السكران والمغمى عليه والحائض ونحوها عند من عبر بوجوبه عليهم

فليصمه﴾ [البقرة: ١٨٥] وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أي الحيض المانع من الفعل أيضاً والمرض والسفر الذين لا يمنعان منه ولأنه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتي به بدلاً عن الفائت. وأجيب بأن شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقاً وبأن وجوب القضاء إنما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق. لا

وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك في الأصول لوجوب القضاء عليهم كما سيأتي، ومن ألحق بهم المرتد في ذلك فقد سها فإن وجوبه عليه وجوب تكليف اهـ.

فانظر كيف حمل التعبير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أوّلاً من نفي الوجوب فإنه صريح في أنهم لم يريدوا بوجوب انعقاد السبب المخاطبة حال العذر وإلا كان منافياً لذلك النفي فلا يكون ذلك الحمل مفيداً، ولا يصح أن يكون أراد بنفي الوجوب نفي وجوب الأداء مع الاعتراف بأصل الوجوب لأنه خلاف الصحيح في مذهبه كما تقدّم عن النووي، وحينئذ يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الأولى والفرقة الثالثة لأنه لا مخالفة بينهما. وقوله «وليس هذا إلا تغيير عبارة» لأنه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم إلا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه المحكي في كلام النووي السابق عن بعض أصحابنا لكن يشكل حينئذ إطلاقه حمل وجوب السبب على المخاطبة حال العذر فليتأمل، وأما ما نقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الأداء الذي نقله التلويح عن بعض الحنفية، ويوافقه الوجه المحكي في كلام النووي المذكور لكن يشكل حينئذ الجواب الآتي في كلام الشارح كما ستأتي الإشارة إليه، وأما ما يأتي عن الإمام فله مناسبة بالمنقول عن الفرقة الثانية فليتأمل.

قوله: **(وأجيب بأن شهود الشهر الخ)** قال شيخنا العلامة: يعني أن وجوب الصوم له سبب ومانع ولا يتحقق إلا بوجود سببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور، فالاستدلال بالآية على الوجوب في محل العذر غير صحيح اهـ. وأقول: يمكن أن يقال إن هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الأداء السابق بيانه وتقدم أنه المناسب لقول أكثر الفقهاء، وذلك لأن المانع إنما يمنع وجوب الأداء لا أصل الوجوب وقد يؤيد ذلك أن المعسر إذا اشترى مثلاً في ذمته يتحقق أصل الوجوب دون وجوب الأداء فلم يكن عذره الذي هو الإعسار مانعاً من أصل الوجوب فتأمل.

قوله: **(وبأن وجوب القضاء إنما يتوقف على سبب الوجوب إلى قوله لا على وجوب الأداء الخ)**: فيه بحث من وجهين: أحدهما لشيخنا العلامة قال: هذا لا يلاقي ما أجيب عنه وهو الدليل الثاني لأن الاستدلال به من حيث إن وجوب القضاء بقدر الفائت يدل على أن القضاء بدل عن الفائت وكونه بدلاً عنه يدل على أن الفائت واجب كبدله وإلا لم يكن بدلاً بل مقتضياً اهـ. وهو إشكال حسن. والثاني أن قوله في الجواب «لا على وجوب الأداء» يقتضي أن أكثر

....

الفقهاء يقولون بوجوب الأداء وهو ممنوع لما تقدم أن المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الأداء، فهم لا يقولون بوجوب الأداء حال العذر بل بأصل الوجوب وتعلق الخطاب مع تأخر وجوب الأداء فهلا قال «لا على الوجوب». ويمكن أن يجاب عن الأوّل بأن المراد بالقضاء في قوله «بأن وجوب القضاء» معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعني كونه بقدر ما فاتهم المشعر ذلك ببدليته. فحاصل الجواب لا نسلم أن كون القضاء بقدر ما فات المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب، بل يكفي فيه سبق إدراك سبب الوجوب أي لم لا يجوز أن يكون مجرد إدراك سبب الوجوب مصححاً لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية إذ يكفي في تحققها أنه كان يجب لولا العذر لا بد لنفي ذلك من دليل، وعن الثاني بأن المراد بوجوب الأداء هنا وجوبه متأخراً إلى زوال المانع بمعنى أنه يجب في الحال أي يخاطب ويلزم الآن بوجوب الفعل عند زوال المانع وبأنه إشارة إلى منازعتهم في الفرق وأنا لا نعقل من الوجوب إلا وجوب الأداء، وقد نازع في التلويح في الفرق بعد أن حققه حيث قال: وذهب المصنف إلى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به. وتحقيقه أن للفعل معنى مصدرياً هو الإيقاع ومعنى حاصلاً بالمصدر هو الحالة المخصوصة، فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم إيقاعها وإخراجها من العدم إلى الوجود هو وجوب الأداء. وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه إلى من له الحق وجوب أداء، فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى. ثم إنهما يفترقان في الوجود. أما في البدلي فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فإن وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظراً إلى وجود السبب وأهلية المحل، وإيقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع. وأما في المالي فكما في الثمن إذا اشترى الرجل شيئاً بثمن غير مشار إليه بالتعيين فإنه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن، ولا يجب أداؤه إلا بعد المطالبة.

هذا حاصل كلامه وفيه نظر، لأنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالصائم والمريض مثلاً فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه إياه ليس بمعقول، بل ولزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع. وإن أريد وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص، وإنما يتوقف على وجوب في الجملة بأن يلزم وقوع الفعل من شخص بإيقاعه إياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الأداء فكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه، فإن المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الإيقاع والأداء في الحال. فلو قلنا إن الوجوب هو لزوم إيقاع الفعل

....

وأداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الأداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيداً اهـ. لكن أجيب عن النظر باختيار الشق الأوّل ومنع قوله «فلزوم وقوع الفعل الخ» لأن ما ذكر إنما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختياري منه في تلك الحالة وليس كذلك، بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به، بل هو صرح به أيضاً في آخر كلامه. وقوله «كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع» ممنوع لأنه كثيراً ما يلزم الوقوع ولا يلزم الإيقاع في تلك الحالة كما إذا زال العذر في وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الأداء إلى آخر الوقت بدليل أنه لا يأثم بالتأخير في الأوّل بل في الثاني اهـ.

وأقول لا يخفى أن العلامة أشار في الشق الأول إلى أمرين: أحدهما أنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص في الحال أي قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم إيقاعه ليس بمعقول ولا مشروع، وعلى هذا يكون قوله «عقيب السبب» أي قبل زوال العذر متعلقاً بكل من اللزوم والوجود. والثاني أنه إن أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أي قبل زوال العذر وزمان الوجود اللازم بعد زوال العذر فبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع. فأما الأمر الأوّل فقد أشار إليه بقوله «إن أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقب السبب الخ» على أن «عقب» أي قبل زوال العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود. وأما الثاني فقد أشار إليه بقوله «وبعد» أي وبعد تلك الحالة التي هي حالة العذر أي بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الإيقاع وحينئذ فللعلامة أن يدفع قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر بأنه إن أراد لزوم وقوعه حينئذ أي في أوّل أزمنة الزوال مثلاً بدون لزوم إيقاعه حينئذ فهو غير معقول لأن المعنى الذي جعله غير معقول إذا أريد الوقوع حال العذر موجود هنا إذ الوقوع بغير إيقاع ممتنع إلا أن يقولوا بوقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم إيقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع، وقوله «لأنه كثيراً الخ» بأنه إن أراد بوجوب الوجود إذا زال العذر في وسط الوقت لزوم الوقوع حينئذ أي في أوّل أزمنة الزوال مثلاً بدون لزوم الإيقاع فهو غير معقول، أو معه لم يثبت انفراد أحدهما عن الآخر. فإن قلت: فإذا منعت معقولية لزوم الوقوع بدون لزوم الإيقاع فما تقول في الدين المؤجل فإنه لازم ولا يلزم أداؤه قبل الحلول أو المطالبة؟ قلت: لزوم الأموال أوسع من لزوم العبادات بدليل أن المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبي الذي لا يميز والمجنون فإنه لو أتلف شيئاً ثبت بدله في ذمته لأن ثبوت الأموال في الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف العبادات ليس القصد بها إلا التكليف والامتحان فلا يتجه أن تتعلق وتثبت إلا في ذمة من كمل تأهله لها ولفهم الخطاب بخلاف أصحاب الأعذار لعدم تأهلهم أو نقصه أو عدم فهمهم الخطاب.

على وجوب الأداء وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلاً على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الأداء في حقه لغفلته **(وقيل)** يجب الصوم على **(المسافر دونهما)** أي دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعاً والمريض حساً في الجملة **(وقال الإمام)** الرازي يجب **(عليه)** أي على المسافر دونهما **(أحد الشهرين)** الحاضر أو آخر بعده

قوله: **(لا على وجوب الأداء)**: قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن وجوب الأداء إن أريد به الوجوب في الجملة أي أعم من الوجوب على القاضي أو غيره منعت الملازمة في قوله «وإلا الخ». وإن أريد به الوجوب في حق القاضي كما يدل عليه آخر كلامه أي قوله «وجوب الأداء في حقه» لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب في الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره في تعريف القضاء حيث قالوا استدراكاً لما سبق له وجوب مطلقاً اهـ. وأقول: جوابه باختيار الشق الثاني قوله «لم يلزم من ذلك أن التوقف إنما هو على السبب الخ» قلنا: الحصر في قوله «إنما يتوقف الخ» إضافي أي لا يتوقف على وجوب الأداء بالفعل على القاضي بل يكفي فيه إدراك سبب الوجوب، وإنما اقتصر عليه مع أنه ذكر في تعريف القضاء الوجوب في الجملة لأنه وحده لا يكفي في وجوب القضاء فإنْ من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وإن تحقق الوجوب في الجملة، بل قد ينتفي الوجوب في الجملة ويجب القضاء لإدراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فإنه لا وجوب حينئذ مطلقاً مع وجوب القضاء على من أدرك السبب، ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقياً وأن لا توقف إلا على إدراك السبب لأن القضاء دار معه وجوداً وعدماً بخلاف الوجوب في الجملة إذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم إدراك السبب، وقد ينتفي بأن عم العذر جميع الخلق ويجب القضاء على من أدرك السبب وبذلك يظهر حسن ما صنعوا وسقوط هذا المبحث، ويظهر أنه لا يكفي في تعريف القضاء قولهم استدراكاً لما سبق له مقتض مطلقاً بل لا بد من اعتبار إدراك السبب، اللهم إلا أن يريدوا بسبق المقتضى ما يشمل سبقه بالإمكان بمعنى أنه لو وجد مكلف خالٍ عن المنع خوطب ولا يخفى أنه لا بد في اعتبار إدراك السبب من البلوغ والعقل فليتأمل.

قوله: **(وقال الإمام عليه أحد الشهرين)**: قال الكوراني: إن أراد أن الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب إليه بعض الشارحين فليس كذلك، لأن الصوم عزيمة والإفطار رخصة، وإن أراد أن الشرع أباح له الإفطار لعذر السفر فليس في كلامه زيادة فائدة اهـ. وأقول: ما ذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلي صرح به الإمام نفسه فقال: وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين، إما الشهر الحاضر أو شهر آخر وأيهما أتى به كان هو الواجب كما قلنا في الكفارات الثلاث اهـ. بحروفه. فترديده فيه ونسبته إلى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب، وما أورده عليه لا ينافيه لأن كون الصوم عزيمة والإفطار رخصة لا ينافي تخييره بين الشهرين، وأن الواجب

فأيهما أتى به فقد أتى بالواجب كما في خصال كفارة اليمين. **(والخلف لفظي)** أي راجع إلى اللفظ دون المعنى لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً والقضاء بعد زواله واجب اتفاقاً **(وفي كون المندوب مأموراً به)** أي مسمى بذلك حقيقة **(خلاف)** مبني على أن أ م ر حقيقة في الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى، ورجحه الإمام الرازي أو في القدر المشترك بين الإيجاب والندب أي طلب الفعل فيسمى، ورجحه الآمدي أما كونه مأموراً به بمعنى أنه متعلق الأمر أي صيغة افعل فلا نزاع فيه، سواء قلنا إنها مجاز في الندب أم حقيقة فيه كالإيجاب خلاف يأتى **(والأصح ليس)** المندوب **(مكلفاً به وكذا المباح)** أي الأصح ليس

عليه أحدهما بل نقول الصوم الذي هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الإمام.

قوله: **(والخلف لفظي)**: قال الزركشي: تابع فيه الشيخ أبا إسحق فقال: لا فائدة له لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف. قلت: لكن هل وجب بأمر جديد أو بالأمر الأوّل؟ هذا فائدته. ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته في وجوب التعرض للأداء أو القضاء في النية اهـ كلام الزركشي. وزاد المصنف في شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها، وقد يفهم مما نقله ابن الرفعة أن المسافر إذا صام شهراً بعد رمضان كان أداء عند الإمام وهو المتبادر من قوله «أن الواجب أحد الشهرين الخ» لكن رأيت في بعض الهوامش المنسوبة لبعض العلماء استشكال قول الإمام بأنه لو كان من الواجب المخير لم يكن أحد الشهرين أداء والآخر قضاء اهـ. وقضيته أن كون الآخر قضاء محل اتفاق وفيه نظر، والظاهر أنه من تصرفه وأنه ممنوع وكذا قياس القول الأول لكن صريح قول الشارح هنا «وجوب القضاء الخ» وظاهر ما مر في شرح تعريف القضاء خلافه. قوله: **(لأن ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقاً)**: قال في التلويح: قوله «ولا أداء عليهم لعدم الخطاب». فإن قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب وإتياناً لمأمور به قلنا: بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الأداء كما في الواجب المخير على الرأي الأصح من أن الواجب واحد لا على التعيين اهـ. قوله: **(والأصح ليس المندوب مكلفاً به)**: فإن قيل هلا ترك المندوب اكتفاء بالعلم بالخلاف فيه من قوله الآتي ومن ثم كان التكليف إلزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافاً للقاضي كما ترك المكروه وخلاف الأولى اكتفاء بالعلم بالخلاف فيهما من ذلك، أو هلا أفردهما بالذكر كالمندوب؟ قلت: لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم في المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم في خصوص المكروه وخلاف الأولى فلم يتصرف عليهم بإفرادهما بالخلاف.

قوله: **(وكذا المباح)**: فإن قيل هلا عبر بقوله والأصح ليس هو والمباح مكلفاً به فإنه أخصر قلت: ذكرهما جملتين لتحسن الإشارة بقوله «ومن ثم الخ» إلى أولاهما لأنها حينئذ كالأصل، ولو جمعهما كانت الإشارة إلى بعض الجملة وليس بمستحسن. قوله: **(أي من هنا وهو أن المندوب)**: قال شيخنا العلامة: لم يدرج معه في ذلك المباح كما هو ظاهره لأن انتفاء

مكلفاً به (ومن ثم) أي ومن هنا وهو أن المندوب ليس مكلفاً به أي من أجل ذلك (كان التكليف الزام ما فيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طلبه) أي طلب ما فيه كلفة من فعل أو ترك على وجه الإلزام أولاً (خلافاً للقاضي) أبي بكر الباقلاني في قوله بالثاني فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الأولى مكلف بهما كالواجب والحرام. وزاد الأستاذ أبو اسحق الاسفرايني على ذلك المباح فقال: له مكلف به من حيث وجوب اعتقاد إباحته

التكليف بالمباح لا مدخل له في العدول عن التعريف بالطلب إليه بالإلزام اهـ وأقول: فيه نظر، لأن التعريف بالإلزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعاً فإنه لو كان المباح مكلفاً به امتنع تعريف التكليف بالإلزام تعريفاً صحيحاً لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه، فالعدول إلى التعريف بالإلزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعاً، وإن لم يتوقف عليه العدول إليه عن التعريف بالطلب فالمدخلية فيما ذكر ثابتة قطعاً، ويجاب بأن مراده أنه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول إليه وإن كان له مدخل بالنسبة للمجموع. واعلم أن قول الشيخ «إليه بالإلزام» فيه إعمال ضمير المصدر وقد تقدمت مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسبحان من لا يغفل.

قوله: (أي من أجل ذلك): قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن انتفاء التكليف بالمندوب علة لتعريف التكليف بالإلزام، ومقتضى كلام العضد عكسه الخ. والكمال قال: وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لأن البناء على العكس الخ، وأقول: لا شبهة لعاقل في صحة كل من الأمرين فإنه يترتب على انتفاء التكليف به في نفس الأمر صحة التعريف المذكور كما يترتب على صحة التعريف المذكور تعريفاً جامعاً مانعاً انتفاء التكليف به. ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس أحسن، والسيد السمهودي ذكر أن بينهما تلازماً فيصح تفريع كل منهما على الآخر كما لا يخفى. اهـ. وقد يرجح صنيع المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بأن ما سلكه قد يخفى وقد يتوهم منعه من صنيع غيره فارتكبه تنبيهاً على صحته فليتأمل.

قوله: (فعنده أي القاضي المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الأولى مكلف بهما): لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب القاضي أن التكليف طلب ما فيه كلفة لأن في الندب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الأولى طلب الترك. فالطلب الذي هو معنى التكليف شامل لهما فأعجب مع ظهور ذلك من قول الكوراني ما نصه: ونقل المصنف عن القاضي أبي بكر الباقلاني أنه يقال المندوب والمباح مكلف به، وزاد بعض الشارحين المكروه أيضاً وزاد الأستاذ معه. وأقول: إن صح هذا النقل عنهما يؤوّل بأن مرادهما أن هذه الثلاثة من الأحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم لأن كون الحكم الشرعي عبارة عن الإيجاب والتحريم مما لا سترة به، ولا يخفى على أحد بخلاف الأحكام الثلاثة إذ ربما تشتبه على من لا تحقيق عنده ولا يظن

تتميماً للأقسام وإلا نغيره مثله في وجوب الاعتقاد **(والأصح أن المباح ليس بجنس للواجب)** وقيل إنه جنس له لأنهما مأذون في فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من

بهؤلاء الأئمة أن يعتقدوا أن المباح والمكروه يلزم به المكلف، أو يطلب منه على وجه الطاعة إذ التكليف لا يخلو عن أحدهما اهـ. وفيه أوهام لا تخفى منها نسبته إلى المصنف أنه نقل أن المباح مكلف به عن القاضي ومنشأ ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلد الخبير بمعاني كلام المصنف، المحقق المحلي في حلها كان خيراً له. ومنها زعمه أن الذي نقله المصنف عن القاضي في المندوب أنه يقال المندوب مكلف به وإنما الذي نقله أنه مكلف به وكأنه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره، ومنها زعمه أن بعض الشارحين زاد المكروه مع أن هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف لا طلبه خلافاً للقاضي فلم يعرف المراد بالطلب، وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة خبرته بالكتاب بل وبأصل هذه المسألة فإنها لا تتقيد بهذا الكتاب. ومنها التوقف في نقل المصنف حيث قال: إن صح مع ضعف اطلاعه جداً وكون المصنف أبا عذرة نقول هذا الفن خصوصاً العزيزة والغريبة. ومنها التأويل الذي أبداه فإن فساده مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل. ومنها توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الأئمة أن كلاً من المكروه والمباح ملزم به أو مطلوب حتى أشكل عليه، واحتاج إلى تأويله الفاسد البارد وإنما معناه بالنسبة للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أن المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب تركه لأن التكليف عند القاضي الطلب كما أن الحرام مكلف به أي مطلوب الترك، وأما المباح فقد صرح الأستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك قول الزركشي. وقال الأستاذ: الإباحة من التكليف على معنى أنا كلفنا اعتقاد إباحته ورد بأن العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بأن الإباحة لما لازمها وجوب اعتقاد أن الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفة فأطلق عليها أنها من التكليف لأجل الملازمة اهـ. فمع تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه، ثم الجواب كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تؤول بتأويل فاسد بارد مخالف لما قاله، نعم اعتذار المقترح ربما يجري في غير المباح إلا أن يجاب بالاستغناء عنه في غيره فليتأمل.

قوله: **(لأنهما مأذون في فعلهما)**: قال الكمال: اللائق بالمدعي أعني كون المباح جنساً للواجب هو الاستدلال بصدق الجنس على النوع وغيره لا بصدق شيء على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتأمل اهـ. وأقول. جوابه: أما أوّلاً فما صنعه الشارح هو صنيعهم، وأما ثانياً فهو أن حاصل ما قاله الشارح هو اللائق المذكور لأنه استدل باشتراكهما في الإذن في فعلهما مع اختصاص الواجب بفعل المنع من الترك، ولا يخفى أن حاصل هذا أن المباح أعم لأنه إذا شاركه الواجب في الإذن المذكور وامتاز عنه بما ذكر كان هو أعم منه والأعم من شيء

الترك قلنا: واختص المباح أيضاً بفصل الإذن في الترك على السواء فلا خلاف في المعنى إذ

بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره. وإنما آثر الشارح هذا الطريق لأمرين. الأوّل الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحاً بما هو ظاهر في مدعى المخالف فإنه لو قال لأنه يصدق عليه وعلى غيره كان في صورة الاعتراف صريحاً بذلك فبالغ في الاحتراز عن ذلك، وإن كان في تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من دقائقه التي خفيت على المعترض. والثاني التوطئة لمقابلة قوله «واختص الخ». بقوله «قلنا واختص الخ» وحينئذ فالكمال إما أن يدعي أن الشارح لم يرتكب ذلك اللائق بحسب المعنى كما هو ظاهر كلامه، وإما أن يدعي أنه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظهر اندفاع كل منهما ولله در الشارح.

قوله: (فلا خلاف في المعنى): قال شيخنا العلامة: حاصله إثبات معنيين للمباح والذي يقطع به النظر في كلامهم أن الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير وأنه لا معنى له غيره. قال العضد: إلى آخر ما حكاه عنه مما يوافق ما ادعاه وعقبه بقوله: وما قاله الشارح يفضي إلى أن قول المصنف والأصح غير صحيح اهـ. وأقول: جميع ما ذكره مما يتعجب منه ومنشؤه التساهل والاقتصار على مراجعة العضد وظنه انحصار الأصول وكلام أهله فيما فيه أو أنه يمتنع مخالفة ما فيه، وكل ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلاً عن الفاضل، وكما استدرك الأئمة على العضد وكم فاته من الأصول ومهماته كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس. فأما قوله «والذي يقطع به النظر في كلامهم أن الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير» ففيه أمور: الأوّل أنه كان الواجب أن يقول النظر في كلامه بإفراد الضمير الراجع للعضد فإنه لم ينظر في كلام غيره كما يقطع به ما وقع فيه ولهذا لم يستدل إلا بكلامه. والثاني أنه كيف يسوغ لعاقل أن يدعي قطع النظر في كلامهم بأن خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فإنه لا يتصور تركب الواجب من التخيير بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا خلافهم فيه، لأن حاصل ذلك أنه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما نقيضان. فإن قلت: عذره في ذلك متابعة العضد. قلت: أما أولاً فالعضد لم يدع القطع المذكور وإنما قال ظن قوم أن المباح جنس الواجب وهو باطل الخ. فيجوز أن يكون مراده أن ظنهم ما ذكر بحسب ما ظنه. وأما ثانياً فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصاً مع إشكاله وتصريح غيره بخلافه، والثالث أن مما يبطل قطعه المذكور قول الأصفهاني في شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير كلامه على نحو المنقول عن العضد ما نصه: والحق أن النزاع لفظي وذلك لأنه إن أريد بالمباح المأذون فقط فلا شك أنه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنساً، وإن أريد به المأذون مع عدم المنع من الترك فلا شك أنه يكون نوعاً مبايناً للواجب فلم يكن جنساً له اهـ. وقول الزركشي ما نصه: ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظي راجعاً إلى هذه أيضاً فإن بعضهم ادعى ذلك هنا قال: لأن من فسر المباح بالمخير فيه لم

المباح بالمعنى الأول أي المأذون فيه جنس للواجب اتفاقاً وبالمعنى الثاني أي المخير فيه وهو المشهور غير جنس له اتفاقاً (و) الأصح (أنه) أي المباح (غير مأمور به من حيث هو) فليس

يجعله جنساً، ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنساً اهـ. فتأمل تعبير الأصفهاني بالحق فإنه إشارة إلى أن كون الخلاف معنوياً خلاف الحق، وقول الزركشي «فإن بعضهم ادعى ذلك» فإنه تصريح بنقل كون الخلاف لفظياً عن غيره فكيف مع الاقتصار على مراجعة العضد في أمر مشكل لا تصح نسبة ظاهرة للعقلاء مع تصريح غير العضد ممن يعتد به في أمثال ذلك بخلافه ينسوغ زعم أن النظر في كلامهم يقطع بما ادعاه ولا حول ولا قوّة إلا بالله.

وأما قوله «وإنه لا معنى له غيره» فمما يبطله قول إمام مذهبه الإمام الشهاب العلامة القرافي في شرح المحصول ما نصه: وفسرت الإباحة بنفي الحرج عن الإقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام، وهذا هو تفسير المتقدمين والثابت في موارد السنة، وإنما فسرها بمستوى الطرفين المتأخرون اهـ. فهذا نص قاطع على إثبات ما نفاه الشيخ وعلى إبطال زعمه أن النظر في كلامهم يقطع بنفيه مع أنه لم يزد في النظر في كلامهم على مراجعة ما قاله العضد تبعاً لابن الحاجب فأعجب مع ذلك لمبالغة الشيخ خصوصاً مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب وأتباعه.
وأما قوله «وما قاله الشارح يفضي الخ» فيجب أن يكون سهواً فاحشاً لأن حاصل ما قاله المصنف جعل الخلاف لفظياً وهذا قطعاً لا يفضي إلى ما زعمه، ولهذا كثر في كلام أهل سائر الفنون حكاية الخلاف مع التصحيح وبيان أنه لفظي حتى في كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع أحد منهم في موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعترض به، ويلزمه أن يكون قول المصنف الآتي والخلف لفظي مبطلاً للتصحيح الذي قبله فكان عليه أن يعترض به أيضاً. وكذا كل ما ذكر المصنف فيه أن الخلف لفظي يلزمه أن يكون مبطلاً للتصحيح الذي ذكره قبله، وكذا كل ما وقع من أمثال ذلك في سائر الكتب وسائر الفنون يلزمه أن يكون ما ذكروه فيه من كون الخلف لفظياً مبطلاً للتصحيح الذي معه ولا قال ذلك ولا يقوله عاقل، وإذا علمت ذلك علمت أن ما ذكره الكوراني في هذا المقام بمعزل بعيد عن الصواب فلا التفات إليه.

قوله: (من حيث هو): قال الكمال ومن تبعه: يوهم تقييد محل الخلاف بذلك في كلام القوم وليس كذلك اهـ. وأقول: إن كان محذور هذا الإيهام مجرد نسبة التقييد إلى القوم مع أنهم لم يقيدوا فهذا لا ضرر فيه إذ لا ضرر في مجرد التصرف في حكاية الخلاف حيث لم يلزمه أمر باطل خصوصاً إذا ترتب عليه فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله «كما أشار إليه المصنف بقوله من حيث هو» وحينئذ فاعتراض ذلك ليس إلا من قبيل التغبير في وجوه الحسان. وإن كان محذوره إيهامه اتحاد محل الخلاف مع فساد إتحاده فلا أثر لهذا الإيهام للقطع باندفاعه بقول المصنف «والخلف لفظي» فإنه صريح في عدم اتحاد محل الخلاف فتأمل.

بواجب ولا مندوب. وقال الكعبي: إنه مأمور به أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكون ترك القتل وما يتحقق بالشيء لا يتم إلا به وترك الحرام واجب وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما سيأتي فالمباح واجب ويأتي ذلك في غيره كالمكروه.

قوله: (أي واجب إذ ما من مباح إلا ويتحقق به ترك حرام ما الخ.) أقول: إيضاح ذلك أن المراد الوجوب المخير بمعنى أن الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث إنه أحد الأمور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه، ولا يخفى أن كف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه إلا بوجود شيء من الأمور المنافية له، فغيبة زيد مثلاً لا يتصور الكف عنها إلا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحاً كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوباً أو واجباً أو حراماً أو مكروهاً، فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المكروه مأموراً به ومنهياً عنه باعتبار جهتين فظهر أن كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح أو غيره إذ لا يمكن تحقق ذلك الكف إلا بذلك التلبس ولا يتصوّر تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف إلا ذلك، وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر أنه لا فرق في توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشيء مما في ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصوداً وكون ذلك الحرام مخطراً بالبال أم لا. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن إذا لم يكن الكف مقصوداً ولا الحرام مخطراً بالبال لا يكون آتياً بالترك الواجب وإن لم يأثم، وحينئذ يتحقق المباح منفكاً عن الواجب.

قلت: قول المصنف والشارح الآتي في مسألة لا تكليف إلا بفعل فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء عن المنهي عنه إلى أن قالا: وقيل يشترط في الإتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالاً فيترتب العقاب إن لم يقصد، والأصح لا وإنما يشترط لحصول الثواب اهـ. يقتضي أن الأصح أنه لا يشترط في الإتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطراً بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب إليه ما يقتضي اعتبار القصد فكأنه خالفه فيه، وإذا علمت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوي وإشارة شيخه ابن الهمام حيث قال: واعلم أنه يمكن التخلص عن دليل الكعبي بأن يقال لا نسلم أن كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لأن ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الأفعال الوجودية التي هي أضداد الحرام، ولا خفاء في توقف الكف على القصد له ولا في أن الكف عن الشيء فرع خطوره بالبال وداعية النفس له، فمن سكنت جوارحه عن الحرام وغيره أو حركها في مباح أو غيره من غير أن يخطر بباله الحرام ولا داعية النفس إليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتياً بالترك الواجب وإن كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الأصلي في حقه فقد ظهر أن

....

اجتماع الترك الواجب أعني الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاقي لا لزومي، فإذا اجتمعا فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره، وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكعبي كما ذكره البرماوي في شرح ألفيته وقد أشار إليه شيخنا في تحريره اهـ. وذلك لأنه ظهر أن كلاً من الكف مع القصد إليه وإخطاره بالبال والانكفاف من غير قصد ولا خطور بالبال إتيان بالواجب وأنه لا يتصور تحققه إلا بالتلبس بشيء من المنافيات لذلك الحرام، فلزم توقف كل منهما في تحققه على ذلك التلبس، وما ذكره من المقدّمات وأطال فيه لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتأمل.

وقوله «فقد ظهر» إلى قوله «إتفاقي لا لزومي» إن أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص ما معه من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محل النزاع إذ محله كما علم مما تقدم أن ما معه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البدل حتى يكون الواجب أحد الأمور مما معه وغيره مما يمكن أن يكون معه أو لا. وإن أراد به الاجتماع على التخيير والبدل فلا نسلم أنه ظهر مما قرره هذا الذي زعمه من أن هذا الاجتماع إتفاقي لا لزومي بل ولا يصح هذا الزعم في نفسه ضرورة أن ذلك الحرام كالغيبة مناقض لانتفائه الذي لا يتحقق إلا بأحد تلك الأمور فيلزم من انتفائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الأمور للزومه لذلك الانتفاء وعدم إمكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود أحد الأمور من القعود وغيره، لأن المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما حيث لزم ثبوته لارتفاع الآخر إلا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه. وبالجملة فقد اتضح اتضاحاً قوياً أن كف النفس عن الغيبة مثلاً لا يمكن تحققه بدون التلبس بشيء من منافيات الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف إلا بذلك التلبس، ولا معنى لقولنا «ما لا يتم الواجب إلا به» إلا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انفكاكه عن ذلك الكف بأن يتحقق ذلك الكف بدون ذلك التلبس فهو لازم له، بل لو سلم أن مجرد ذلك لا يثبت اللزوم لم يقدح هنا بل يكفي توقف تحققه عليه لأن هذا هو معنى قولهم «ما لا يتم الواجب إلا به».

وقوله «فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه الخ» إن أراد الموصوف بالوجوب أصالة فمسلم وليس محل النزاع، أو مطلقاً فهو ممنوع منعاً واضحاً بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به أصالة وما قارنه موصوف به لأنه مقدمته ولا يتم بدونه، وقد وافقه شيخ الإسلام فيما نقله عن البرماوي وشيخه ابن الهمام وعلل قوله «لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره» بقوله لامتناع تقوم الماهية بفصلين متعاندين أو فصول متعاندة، ومن ثم امتنع أن يكون للشيء مميزان ذاتيان اهـ. أي وقد لزم التقوم المذكور على قوله فإنه جعل المباح واجباً فيلزم أن يتقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحاً، وبالمنع منه بحكم كونه واجباً، ولا خفاء في تعاند جواز الترك والمنع. ويجاب بأنه إن أراد امتناع التقوم المذكور باعتبار واحد فمسلم ولا يرد إذ

(والخلف لفظي) أي راجع إلى اللفظ دون المعنى فإن الكعبي قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره، ومن أنه مأمور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه في ذلك كما أشار إليه المصنف بقوله «من حيث هو» (و) الأصح **(أن الإباحة حكم شرعي)** إذ هي التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم. وقال بعض المعتزلة: لا إذ هي

ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، أو باعتبارين فهو ممنوع على أن هذا من قبيل فرد الواجب المخير فماذا يقول الشيخ في فرد الواجب المخير فإن قضية كونه واجباً أي من حيث عمومه امتناع تركه، وكونه غير واجب أي من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع أحداً خلاف ذلك، وبالجملة فمهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الآمدي ولا خلاص عنه أي عما قاله الكعبي إلا بمنع أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على أصول الأصحاب، وغاية ما لزم عليه أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر واجباً، وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عندما إذا ترك بها واجباً آخر وهو محال، فكان جوابه أنه لا منع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه. وبالجملة وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغموض والإشكال وعسى أن يكون عند غيري حله اهـ. ثم قال شيخ الإسلام: ورد مذهبه أيضاً بأنه يلزم منه أن يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجباً وهو خرق للإجماع اهـ.

ويجاب بأن اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البدل من حيث توقف ترك الحرام عليه، ولا نسلم شمول الإجماع لذلك فليتأمل. فظهر أن في هذا الطريق الذي نقله عن البرماوي وشيخه في كونه مخلصاً نظراً فضلاً عن كونه أحسن ما يخلص، ولا يبعد أن هذا هو السبب في ضرب الشارح صفحاً عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من أن المباح من حيث هو ليس بواجب ومن حيث ما عرض له واجب أي على التخيير والبدل كما تقدم فليتأمل. وإذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكوراني في قوله ما نصه: قال المصنف والخلف لفظي ولهذا قيده بقوله «من حيث هو احترازاً عن الاستلزام المذكور» وليس بشيء لأنا لا نسلم اتصاف المباح بالوجوب في صورة وقد سبق تحقيقه وما يظن من أن فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجباً غلط لأن استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعياً، ألا ترى أنه لو لم تكن الإباحة أمراً شرعياً كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت اهـ. وذلك لأنه قد بان بما لا مزيد عليه لذي عقل توقف الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجباً كذلك، وأما ملاحظة كونه شرعياً فلا دخل له في ذلك كما لا يشتبه على ذي فضل فليتأمل.

قوله: **(والخلف لفظي)**: يصح رجوعه للمسألتين وكلام الشارح لا ينافي ذلك بل يقبله

انتفاء الحرج عن الفعل والتّرك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الأصح (أن الوجوب) لشيء (إذا نسخ) كأن قال الشارع نسخت وجوبه (بقي الجواز) له الذي كان في

كما لا يخفى. قوله: (إذ هي انتفاء الحرج): قال شيخنا العلامة: أي الإثم وهذا الحد لا يطرد لصدقه على المكروه والمندوب مع ما فيه من تعريف الإباحة التي هي أفعال بالانتفاء الذي هو انفعال اهـ. وأقول: أما قوله «لا يطرد» فهو بناء على تفسيره الحرج بقوله «أي الإثم» ولعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد التعريف بالأعم كما اختاره الأقدمون. وأما قوله «مع ما فيه الخ» فهو عجيب لأنّ هذا أمر اصطلاحي لا لغوي ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال في الأصل على الأفعال للمعنى الذي هو من قبيل الانفعال، ثم لا يخفى أن الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شيء بسببها.

قوله: (وهو ثابت قبل ورود الشرع): قال شيخنا العلامة: أي فلا تكون الإباحة شرعية إذ الشرعي ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى إذ هذا الدليل بعينه جارٍ في غير الإباحة من الأحكام الأربعة إذ هي ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اهـ. وأقول: عبارة العضد الإباحة حكم شرعي خلافاً لبعض المعتزلة فإنهم يقولون المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده، ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية بل الإباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا اهـ. وقوله «ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية» قال المولى سعد الدين: فإن قيل من اعتقد أن الإباحة لا يلزم أن تكون حكماً شرعياً وأنها تتحقق قبل الشرع فكيف يقدح في دعواه إنكار كون ما انتفى الحرج في فعله وتركه إباحة شرعية؟ قلنا: ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة في الشرع يعني ننكر أن ذلك مفهوم لفظ الإباحة بحسب عرف الشرع فرجع النزاع إلى أن الإباحة المستعملة في لسان الشرع معناها انتفاء الحرج في الفعل والترك إذ خطاب الشرع بذلك اهـ. وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لأنه بناه على ما فهمه من أن المراد بالشرعي هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله «قلنا ليس المراد بالشرعية الخ» بل المراد به المستعمل في الشرع كما صرح به قوله «بل المستعملة في الشرع الخ». فالحاصل أن النزاع في المراد بالإباحة المستعملة في لسان الشرع فإن لها معنيين: أحدهما الإباحة الأصلية الثابتة قبل الشرع اتفاقاً، والثاني تخيير الشارع بين الفعل والترك فاختلفوا هل المراد منها في لسان الشرع المعنى الأول أو الثاني.

وأما بقية الأحكام فليس لها معنيان حتى يختلف في المراد منهما في لسان الشرع فسقط قول الشيخ إذ هذا الدليل جارٍ بعينه في غير الإباحة، ومما يناسب ذلك ويرمز إليه نسبته مقابل الأصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد الاختلاف في أن الإباحة ثابتة بالشرع أو بالعقل لم تتجه نسبة ذلك لبعضهم فإن تحكيم العقل مشهور عن المعتزلة من غير تقييد ببعضهم فتأمله، وبما تقرر يظهر للمتأمل ما في تقرير الكوراني في هذا المقام وأنه بمعزل عن المقصود.

ضمن وجوبه من الإذن في الفعل بما يقومه من الإذن في الترك الذي خلف المنع منه إذ لا قوام للجنس بدون فصل ولإرادة ذلك قال (أي عدم الحرج) يعنى في الفعل والترك من الإباحة أو الندب أو الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الأولى إذ لا دليل على تعيين أحدها

قوله: (بقي الجواز): أقول: بقاء الجواز بمقتضى النسخ لا ينافي أنه قد يمتنع العمل به عند المعارض إذ غاية بقاء الجواز أن يكون كدليل عورض بما يقدم عليه فلا يرد أن نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لأن انتفاء الجواز من دليل آخر لا من مجرد النسخ. هذا إن لم يثبت أن النسخ له وجوباً وجوازاً وإلا فلا ورود لذلك مطلقاً. وأما قول الكوراني وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع الأجزاء، والقائلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض اهـ. ففيه ما فيه. وقد نقل السعد في شرح الشمسية عن الشيخ في الشفاء أن المطلقات المستعملة في العلوم كليات فليتأمل.

قوله: (ولإرادة ذلك قال أي عدم الحرج): قال شيخنا العلامة: أي ولإرادة أن الجواز الباقي هو الإذن في الفعل بما يقوّمه من الأذن في الترك قال ذلك ولا يخفى على ذي لب أن الكراهة يصدق عليها عدم الحرج دون الإذن في الفعل والترك لأنها نهي، ومن ثم كان المكروه من القبيح المعرف في النهي عنه دون الحسن المعرف بالمأذون فيه كما مر جميع ذلك فكيف يصح أن يراد إحدى العبارتين بالأخرى؟ اهـ. وأقول: لا يخفى على ذي لب صحة التجوّز ووقوعه وشيوعه وأنه لا حجر فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بأنه أبلغ من الحقيقة، وحينئذ فيجوز قطعاً أن يراد على وجه التجوز بالإذن في الفعل والترك عدم المنع منهما على سبيل التحتم وأن يجعل علاقة هذا التجوز اللزوم، فإن العدم المذكور لازم للإذن المذكور وأن يجعل قرينته التفسير المذكور أعني قوله «أي عدم الحرج» لأن الظاهر المتبادر من الحرج هو الإثم فالتفسير بعدم الإثم دال على أن المراد بالإذن في الفعل والترك انتفاء الإثم عنهما. فقول الشيخ «دون الإذن في الفعل والترك» قلنا: هذا مسلم لو كان المراد بالإذن في الفعل والترك ما هو ظاهره لكنه ليس كذلك، بل المراد منه معناه المجازي وهو عدم المنع منهما على سبيل التحتم وهذا قطعاً صادق على الكراهة إذ لا منع فيها على وجه التحتم. وقوله «فكيف يصح أن يراد إحدى العبارتين بالأخرى» قلنا: هذا عجيب للقطع بأنه يصح أن يراد بإحدى العبارتين معنى مجازي هو موافق لمعنى الأخرى فيصح أن يراد بإحدى العبارتين الأخرى أي معنى الأخرى بهذا الطريق فإنه يصح قطعاً أن يراد بهذا أسد معنى هذا شجاع، وفي هذا إرادة إحدى العبارتين بالأخرى فقد ظهر أنه لا إشكال في صحة ما ذكر عند من راجع لبه على أنه يمكن أن يكون إطلاق الإذن في الفعل والترك على عدم المنع المذكور حقيقة عرفية أيضاً وإن كان أقل من إطلاقه على ما هو الظاهر منه إذ لم يثبت عنهم ما ينافي ذلك، ولا ينافيه قول المصنف السابق «الحسن المأذون الخ» لأنه مبني على الإطلاق الأكثر. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «أو الكراهة» قد

(وقيل) الجواز الباقي بمقوّمه **(الإباحة)** إذ بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب فيثبت التخيير **(وقيل)** هو **(الاستحباب)** إذ المتحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم. وقال الغزالي: لا يبقى الجواز لأن نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع

يقال إنه يقتضي دخولها في الجواز المبين بقوله من الإذن في الفعل مع أن الإذن فيه لا يدخلها، ويجاب بمنع أنه لا يدخلها إذ الإذن في الشيء تجويزه اهـ. والظاهر أن مراده بقوله «تجويزه» عدم المنع منه على سبيل التحتم وأن ذلك استعمال آخر للإذن، ثم يحتمل أن مراده أن ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي أو مجازي على ما بيناه فليتأمل.

قوله: **(إذ لا دليل على تعيين أحدها)**: أورد شيخنا العلامة عليه سؤالاً وجواباً وأقول: مما يضعف السؤال ويقوي الجواب ما قرره من أن النفي قد يتوجه إلى المقيد والقيد جميعاً. قوله: **(مسألة الأمر بواحد من أشياء يوجب واحد إلا بعينه)**: فيه أمران: الأول قال الزركشي: موضع المسألة إذا شرع التخيير بنص فإن شرع بغيره كتخيير المستنجي بين الماء والحجر، والتخيير في الحج بين الإفراد والتمتع والقران، فلا مدخل له في المسألة لكن الجويني جعل التخيير بين الماء والحجر منها اهـ. قال شيخ الإسلام: والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها، وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسألة الحج خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من أن محله إذا جاز الجمع بين الكل اهـ. أي بخلاف ما إذا لم يجز ومثله قبل ذلك بقوله لجماعة استعدوا للإمامة بعد موت الإمام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اهـ. وما ذكر أنه الوجه من عدم التقييد هو الذي يظهر أنه الصواب الذي لا معنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسألة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور، سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أو لا، إذ لا وجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سيأتي في قول المصنف «ولا يجب على المؤخر العزم» خلافاً لقوم من أن أصح الوجهين كما قاله النووي الوجوب وعليه القاضي الباقلاني وغيره، وصرح عليه بأنه من قبيل الواجب المخير كما سيأتي مع أن هذا التخيير لم يثبت بالنص وان نوزع فيه لأن تلك المنازعة ليست من جهة عدم كون التخيير منصوصاً كما يعلم مما سيأتي، وحينئذ فمن ذلك تخيير من اشتبه عليه طاهر بنجس بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر بيقين كما ذكره بعض شراح منهاج الفقه، ومنازعة بعضهم فيه لا التفات إليها، ولا ينافي ذلك قولهم الأمر بواحد من أشياء حيث يتوهم عدم صدقه على ما قلناه إذ لم يرد فيه الأمر بواحد من أشياء لأن هذا باعتبار الأصل أو المراد الأمر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤل إليه الحال والحكم، وليس هذا أمراً تعبدياً حتى يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما أطبقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح. والثاني أنه قد يقال قوله الأمر بواحد معناه إيجابه فيتحد الموضوع والمحمول.

ويجاب بأنا لا نسلم اتحادهما لأن الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من أشياء

الأمر إلى ما كان قبله من تحريم أو إباحة أي لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتي في الكتاب الخامس (مسئلة الأمر بواحد) مبهم (من أشياء) معينة كما في كفارة اليمين فإن في آيتها الأمر بذلك تقديراً (يوجب واحداً) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك بينها في ضمن

والمحمول مقيد بالواحد منها لا بعينه في الواقع وهما متغايران، وكأنه قيل الأمر بواحد مبهم في الظاهر أمر بواحد لا بعينه في الواقع فتغايرا وأفاد الإخبار لأن الإبهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه، وحينئذ فيصح حمل الأمر في عبارته على النفسي ولا يتعين حمله على اللفظي فإن قلت: بل يتعين ذلك بدليل قوله «يوجب دون إيجاب» قلت: ممنوع لأن وصفه بأنه يوجب على المبالغة حيث جعل الإيجاب موجباً أو على حمل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أي إيجاب واحد من أشياء يستلزم أو يثبت إيجاب واحد لا بعينه، وبهذا يظهر عدم تعين حمل شيخنا العلامة الأمر في المتن على اللفظي بقرينة قوله «يوجب» لئلا يتحد الموضوع والمحمول فليتأمل مع أن هذا الحمل قد لا يخلص من الإشكال لأن التقدير حينئذ اللفظ الدال على إيجاب واحد من أشياء دال على إيجاب واحد لا بعينه منها ولا فائدة في هذا الإخبار. فإن قيل: بل فيه فائدة لأن قوله «لا بعينه» زائد على ما قبله قلنا: فاحمل الأمر على النفسي وتحصل الفائدة بذلك.

قوله: (بواحد مبهم): أي في الظاهر فيجامع كل الأقوال الآتية، قوله: (من أشياء معينة): قال الشيخ الإمام في شرح المنهاج: إنما قيد بقوله «معينة» لأنها إذا كانت غير معينة فأما أن يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر إلى الخصوصيات فذلك لا يسمى إبهاماً بل هو كالإعتاق كما سبق وليس كلامنا فيه، وأما أن ينظر إلى الخصوصيات كما ذكرناه في تفسير الإبهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله «المعينة» ليبين صورة المسألة اهـ. وقوله «المعلومة المتميزة» أقول: وجه ذلك أنهم فسروا التعين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تأتي هذا المعنى هنا إذا الأشياء المذكورة ليست اشخاصاً فلا بدّ أن يراد بالتعين هنا المعلومية والتميز. ولهذا قال شيخ الإسلام: وقوله «معينة» أي بنوعها لا بشخصها لأن المعين بالشخص إنما يكون بعد وقوعه في الخارج ا هـ. لكن يتجه أن يقال أي بنوعها أو بشخصها إذ يعقل الأمر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو تصدق بهذا المد أو بهذا الثوب فليتأمل.

قوله: (يوجب واحداً لا بعينه): أي حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فإن كان للندب كان المندوب واحداً لا بعينه وكذا يقال في الكراهة في مسألة التحريم الآتية، وهذا كله في غاية الظهور لا ينبغي التوقف فيه ثم رأيت شيخ الإسلاح صرح به وقال إنه القياس. قوله: (وهو القدر المشترك بينها): فيه أمران: الأوّل أنه شامل للمتواطىء كما في «أعتق هذا العبد أو ذاك العبد أو ذلك العبد» والمشكك كما في آية الكفارة خلافاً لما وقع لبعضهم. والثاني قال شيخنا العلامة في هذا الكلام وإن كان هو حاصل كلامهم نظر إذ المشترك بين أشياء ليس واحداً منها

ضرورة بل كل منها واحد منه فليتأمل اهـ. وأقول: قوله «ليس واحداً منها» قصد به ردّ قولهم وهو أي الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها، ولا يخفى على ذي لب خصوصاً من له إلمام بكلام الأئمة في هذه المسألة أن قولهم المذكور ليس معناه إلا أن مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم في كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركاً بينها، وليس معناه أن ذات الواحد منها القدر المشترك، فقوله «ليس واحداً منها» إن أراد أنه ليس مفهوم الواحد منها فليس بصحيح لما تقرر بما لا مزيد عليه لذي لب، وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققه في كل منها وصدقه عليه مشتركاً بينها. وإن أراد أنه ليس ذات الواحد منها كما يسبق إلى الفهم من قوّة عبارته بل يصرح به قوله بل كل منها واحد منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشتبه على من حضر لبه إذ ليس مرادهم إلا مفهوم الواحد منها كما تقرر وكما سيأتي التصريح به متكرراً في كلام السيد لا ذاته فكان منشأ الإشكال اشتباه مفهوم الشيء بما صدق عليه وبينهما بون بائن. قال السيد: مفهوم أحدها مبهماً أمر كلي يصدق على جزئيات متعدّدة وهو في نفسه أمر لا يتحصل إلا في ضمنها فإذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكأنه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها وليس هذا الإيجاب والتخيير بالقياس إلى هذا الكلي في نفسه بل معناه أن أيها فعلت جاز لك ترك الباقي وأي اثنين تركت وجبت عليك الثالث فليس شيء معين من الثلاثة موصوفاً بجواز الترك على التعيين، أو بالوجوب على التعيين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعاً إنما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعيين كالصلاة وأكل الخبز الخ اهـ. وقال أيضاً: وذلك الحق الذي بينه هو أن الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه إذ لا يجوز تركه البتة، والتخيير إنما هو في كل واحد من المعينات وإن كان كل واحد منها يتأدّى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهماً فليس معنى الواجب المخير أنه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر إلى الفهم من هذه العبارة، بل معناه الواجب الذي خير في أفراده إلى أن قال: فإن قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الأمر الكلي وذلك خلاف ما ذهب إليه المصنف أي ابن الحاجب من أن الأمر بالكلي أمر بجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت: ما ذكره هناك فهو سهو منه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لأن مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي، فإن كان هو الواجب ظهرت المنافاة بين الكلامين، وإن كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فأما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فإنه من مزال الأوهام اهـ. بقي أنه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكر أنه الواجب هو الكلي المنطقي أو الكلي الطبيعي والذي يظهر الثاني.

أي معين منها لأنه المأمور به (وقيل) يوجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لأن الأمر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا: إن سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) في ذلك واحد منها (معين) عند الله تعالى إذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به لأنه طالبه ويستحيل طلب المجهول (فإن فعل) المكلف المعين فذاك وإن فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لأن الأمر في الظاهر بغير معين قلنا: لا يلزم من وجوب علم الآمر المأمور به أن يكون معيناً

قوله: (في ضمن أي معين منها): هذا لا ينافي ما تقدّم عن السيد من أن الواجب الأمر الكلي لا الجزئي خلافاً لابن الحاجب لأن المراد أن الواجب القدر المشترك لا من حيث تعينه في بعض أفراده لكن التعيين من ضرورة تحققه ونظيره ما يأتي أن الأمر لطلب الحقيقة لا للمرة أو غيرها لكن المرة من ضرورة تحقق المأمور به. قوله: (لأنه المأمور به): أقول: فيه إشارة حيث أورده بصيغة الحصر إلى ردّ ما تقدّم عن ابن الحاجب في كلام السيد من أن الأمر بالكلي أمر بجزئي الخ. وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلاماً عن العلامة وعقبه بقوله: وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحداً منها كما مر اهـ. وقد علمت بطلان دعوى هذه المنافاة لأن الواحد منها مفهوم كلي هو القدر المشترك بينها كما سبق إيضاحه بما لا مزيد عليه للعاقل.
قوله: (فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ): يفيد أن الخلاف بين هذا القول والأوّل معنوي وقيل إنه لفظي وقد أوضح ذلك شيخ الإسلام في حاشيته. قوله: (لأن الأمر تعلق بكل منها): قال شيخنا العلامة: ينافيه فرض موضوع المسألة أن الأمر بواحد مبهم من أشياء معينة اهـ.
وأقول: أما أولاً فقد أشار الشارح إلى ذلك بقوله قلنا: إن سلم ذلك أي أن الأمر تعلق بكل منها بخصوصه الخ. فإن فيه إشارة إلى منع ذلك وفي منع ذلك إشارة إلى مخالفته فرض المسألة، وأما ثانياً فلهذا القيل أن يمنع المنافاة، إما بأن الأمر بالواحد المبهم لا ينافي كون الأمر بكل واحد بخصوصه لأن الواحد المبهم لما كان مشتركاً بينها جاز أن يكون الأمر به أمراً بكل ما يصدق عليه فقد صرح أن الأمر بواحد مبهم من أشياء أي بالقدر المشترك بينها لا ينافي وجوب الجميع لجواز أن يجعل تعليق الحكم بالأمر الكلي وسيلة إلى تعليقه بكل فرد من أفراده كما تقرر، ونظيره ما قيل إن الحكم في القضية الكلية على مفهوم الموضوع على وجه يسري إلى كل واحد من أفراده، واما بأن المراد أن الأمر بواحد مبهم بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة، ففرض أن الأمر بواحد مبهم بحسب الصورة لا ينافي أن الأمر بكل واحد بحسب الواقع، وإن سلم المنافاة ولا يضره ذلك لأنه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما ظهر له من الحكم فليتأمل.

قوله: (إذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به): فإن قلت: لم علل كون الواجب معيناً عند الله

عنده بل يكفي في علمه به أن يكون متميزاً عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لتميز

أي يلزم أن يكون في الواقع كذلك فإن ذلك هو مدعي هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور فجعل التعين لازماً لوجوب العلم مع أنه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجب العلم أم لا؟ قلت: لأن المطلوب الذي هو كون الواجب معيناً أعني التعين عند الله إنما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور، ولا يكفي في ثبوته مجرد لزومه للعلم فإنه إن لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معيناً عند الله وهذا في غاية الظهور بأدنى تأمل. فإن قلت: لكن قوله الآتي «بل يكفي في علمه به الخ» يخالف ذلك لأنه يقتضي اعتبار العلم دون وجوبه. قلت: كلا والله لا يخالفه ولا يقتضي ما ذكره لأن معناه بل يكفي في علمه أي الذي يجب أن يكون بقرينة ما صدر به، ولعمر الله إنه مما لا يرتاب فيه ذو لب. وإذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال: اعلم أن القائل باللزوم يرى التعين لازماً للعلم وجب العلم أم لا، ويرى وجوب التعين لازماً لوجوب العلم حصل العلم أم لا، والشارح جعل التعين لازماً لوجوب العلم عند هذا القائل مشيراً إلى ردّه بقوله «لا يلزم»، وقد علمت ما فيه وفي قوله «بل يكفي في علمه» رجوع إلى ما حققناه وإلا لقال في وجوب علمه اهـ. كلام شيخنا. فأما قوله «يرى التعين لازماً للعلم الخ» فإن أراد به أنه كان يكفي التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لأن مجرد لزوم التعين للعلم لا يكفي في ثبوته أعني ثبوت التعين لجواز أن لا يثبت العلم فلا يثبت التعين إذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار أنه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعترض بل لتوقف إثبات المطلوب عليه، وإن لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح. وأما قوله «ويرى وجوب التعين لازماً لوجوب العلم» فإن أشار بذلك إلى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور أن مراد هذا القائل بكونه معيناً عند الله وجوب ذلك وقد علله الشارح بأنه يجب أن يعلم الآمر المأمور به. وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعين لوجوب العلم وإن لم يشر بذلك إلى ما ذكر فلا أثر له فيما قاله الشارح.

وأما قوله «والشارح جعل التعين لازماً لوجوب العلم» فإن أراد اعتراض ذلك بأن التعين إنما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لأن التعين إذا لزم العلم لزم وجوبه، فإن زعم أن وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر أو اعتراضه بأنه كان ينبغي أن يجعل اللازم وجوب التعين لأنه المراد قلنا: قد بينا أنّ ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة في كلامه لذلك. أما قوله «مشيراً إلى ردّه بقوله لا يلزم» فإن أراد المنازعة في هذا الرد المشار إليه فلا التفات إليها لظهور هذا الردّ وجريانه على القواعد لأن حاصله منع الملازمة التي ادعاها هذا القائل فإنه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فأشار الشارح إلى منع هذا الاستلزام، فحاصل كلامه لا نسلم أن وجوب العلم يستلزم التعين بل يكفي فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار

أحد المعينات المبهم عن غيْرِه من حيث تعينها **(وقيل هو)** أي الواجب في ذلك **(ما يختاره المكلف)** للفعل من أي واحد منها بأن يفعله دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأي منها يفعل قلنا: الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لخصوصه للقطع باستواء المكلفين في الواجب عليهم والأقوال غير الأول للمعتزلة وهي متفقة على نفي إيجاب واحد لا بعينه كنفيهم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتي لما قالوا من أن تحريم الشيء أو إيجابه لما في فعله أو تركه من المفسدة التي يدركها العقل، وإنما يدركها المعين وتعرف المسئلة على جميع الأقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف

عليه، وإن لم يرد المنازعة فيه فلا أثر له. وأما قوله «وقد علمت ما فيه» فإن أراد به أنه علم أن التعين لازم للعلم كما قد يصرح بإرادة ذلك قوله، وفي قوله «بل يكفي في علمه» رجوع إلى ما حققناه والشارح جعله لازماً لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لأن التعيين إذا صح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم، ولا يرد أن العلم قد يتخلف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدّم بيانه، وإنما اعتبر الشارح الوجوب لأنه المثبت للمدّعي كما تقدّم إيضاحه بما لا مزيد عليه، وأما قوله «رجوع إلى ما حققناه» فهو ممنوع والملازمة في قوله وإلا لقال ممنوعة لأن مراده بقوله «بل يكفي في علمه» الذي تقدّم أنه يجب بدليل صدر كلامه فإن هذا الكلام متعلق بالصدر ويترتب عليه فعليك بالتأمل ولا تهولنك تلك التهويلات فإنها لم تبن على أساس، وإن كان لا بدّ من الجمود على التقليد فلا يخفى أن تقليد الشارح أحق مع أن نسبة هذه المباحث إلى الشارح لا منشأ لها إلا الانحراف وإلا فالشارح لم يزد على ما قالوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على ما قرروه.

قوله: **(وقيل هو أي الواجب في ذلك ما يختاره المكلف)**: قال شيخ الإسلام: يعني الواجب عند الله ما يختاره المكلف بقرينة ما ذكره بعد من أن الأقوال غير الأوّل متفقة على نفي إيجاب واحد لا بعينه مع كون القول بذلك مع ما قبله من تفاريع القول بأن الواجب واحد معين عند الله كما أفاده كلام العضد وغيره، وإن أوهم كلام كثير كالمصنف خلافه هذا وكلام الشارح فيما يأتي في تحريم واحد لا بعينه يقتضي موافقة الكثير انتهى. وأشار الكمال إلى نحوه. وأقول: ما ذكراه غير ضروري ولا يحتاج إليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بأن الواجب واحد معين عند الله وعدم جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعضد أو غيره خصوصاً في النقليات، وإنما وصف ما قبله بأنه معين عند الله دون هذا مع أن هذا أيضاً يعين عند الله باختيار المكلف لأن ذاك وجد فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب في خصلة بعينها بخلاف هذا. قوله: **(وإنما يدركها في المعين)**: فيه نظر ظاهر إذ قد تكون المفسدة في فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه إذ بترك أي واحد منها تنتفي المفسدة أو في ترك الجميع منها دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع إيجاب واحد منها لا

في الخروج عن عهدة الواجب بأي من الأشياء يفعله وإن لم يكن من حيث خصوصه واجباً عندنا. (**فإن فعل**) المكلف على قولنا (**الكل**) وفيها أعلى ثواباً وعقاباً وأدنى كذلك (**فقيل الواجب**) أي المثاب عليه ثواب الواجب الذي هو كثواب سبعين مندوباً أخذاً من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي في شعب الإيمان (**أعلاها**) ثواباً لأنه لو اقتصر عليه لأثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره إليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك (**وإن تركها**) بأن لم يأت بواحد منها (**فقيل يعاقب على أدناها**) عقاباً إن عوقب لأنه لو فعله فقط لم يعاقب فإن تساوت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معاً أو مرتباً. وقيل في المرتب الواجب ثواباً أوّلها تفاوتت أو تساوت لتأدّي الواجب به قبل غيره، ويثاب ثواب المندوب

بعينه إذ بفعل أي واحد منها تنتفي المفسدة، فإدارك المفسدة في الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذي ادعوه، ولعل هذا في غاية الظهور. ثم رأيت السبكي بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال ما نصه: وتحقيق هذا الكلام إنما ينتج أن المشتمل على الحسن المقتضي للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها فلذلك كان معنى كلامهم إيجاب أحدها على الإبهام، وإنما قصدوا الفرار من لفظ يوهم أن بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وأنه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره اهـ فليتأمل.

قوله: (**وتعرف المسألة على جميع الأقوال بالواجب المخير**): في شرح المنهاج للشيخ الإمام تبعاً لغيره (فرع) إذا باع قفيزاً من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه بمعنى القدر المشترك بين أقفزة الصبرة وقالوا: إن معناه واحد منها على البدل كما قالوا في خصال الكفارة، وعندي أنه كعتق الرقبة وقد تقدّم تحريره. وإذا اختار المشتري واحداً منها لا نقول إنه كان معيناً بل تعين فيه بعد إبهامه، وكذا إذا دعت المرأة إلى تزويجها من كفأين وجب من أحدهما كالمستعدين، أما إذا طلق إحدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين، فإذا اختار تعين ما يختاره اهـ. وقد يقال قضية ما تقدّم في مسألة بيع القفيز من صبرة أن المعقود عليه القدر المشترك أن الصبرة لو تلفت إلا صاعاً كان هو المبيع، سواء كانت معلومة الصيعان أو مجهولتها لوجود القدر المشترك في ذلك الصاع إلا أن الفقهاء فرقوا بين المعلومة والمجهولة في ذلك فليتأمل. قوله: (**لتخيير المكلف الخ**): فيه إشارة لما تقدّم عن السيد من أن الواجب بالحقيقة لا تخيير فيه وذلك لا يضرّ في التسمية بالواجب المخير لأن وصفه بالتخيير من قبيل وصف الشيء بوصف متعلقه قوله: (**أخذاً من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقي**): قد يقال لا يضرّ ضعف هذا الحديث في جزم الشارح بهذا الحكم لأن ذلك من قبيل الترغيب في الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقييد صحة الاستدلال على مثل ذلك بصحة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف. قوله: (**فضم غيره إليه معاً أو مرتباً لا ينقصه عن ذلك**): فإن قلت لا شك أن الأوجه خلاف ذلك إذا تأخر الأعلى لكن هل لهذا

على كل من غير ما ذكر لثواب الواجب. وهذا كله مبني كما ترى على أن محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه الذي يقع نظراً لتأدي الواجب به، والتحقيق المأخوذ مما تقدّم أنه أحدها من حيث إنه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص وإلا كان من تلك الحيثية واجباً حتى إن الواجب ثواباً في المرتب أولها من حيث إنه أحدها لا من حيث خصوصه، وكذا يقال في كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها أنه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث إنه أحدها لا من حيث خصوصه **(ويجوز تحريم واحد لا بعينه)** من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينهما في ضمن أي معين منها فعلى المكلف تركه في أي معين منها وله فعله في غيره إذ لا مانع من ذلك **(خلافاً للمعتزلة)** في منعهم ذلك كمنعهم إيجاب واحد لا بعينه لما تقدّم عنهم فيهما **(وهي كالمخير)** أي والمسئلة كمسئلة الواجب المخير فيما تقدّم فيها فيقال على قياسه النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو «لا تتناول السمك أو اللبن أو البيض» يحرم واحداً منها لا بعينه بالمعنى السابق. وقيل يحرم

وجه معقول؟ قلت: يمكن أن يوجه بأن الأعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب به أتم فنظر إليه في أداء الواجب حيث وجد وإن تأخر.

قوله: **(لا من حيث ذلك الخصوص وإلا كان من تلك الحيثية واجباً)**: أقول: هذا الكلام في غاية القوّة وإن نازع فيه جمع كالكمال حيث قال: فيقال عليه لا نسلم أن حصول ثوابه الخاص به بعد إيقاعه يستلزم كون تعلق الإيجاب السابق به من حيث خصوصه إذ لا مانع أن يقال إفعل أحد هذه الأمور وأيها فعلت سقط عنك الطلب وإن فعلت منها كذا فلك كذا أو فعلت كذا فلك كذا اهـ. وذلك لأن ترتب ثواب الواجب باعتبار أنه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التأمل. وأما قوله «إذ لا مانع أن يقال الخ» فلا يخفى أنه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار أنه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص، نعم قد يقال إن أحدها من حيث إنه أحدها وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التي تتحقق في ضمنها فلا مانع من أن يتفاوت ثوابه لذلك. ويجاب بأن التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس إلا القدر المشترك فثواب الواجب لا يكون إلا على القدر المشترك دون التفاوت الزائد لأنه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه. فإن قلت: ويمكن أن الشارح لم يقصد نفي تفاوت ثوابه بتفاوته في أفراده وحينئذ فلا إشكال عليه مطلقاً بل قد يقال ولا نزاع في المعنى. قلت: يمنع من ذلك أن التفاوت ليس إلا بالخصوص فإذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب، بقي أنه قد يخفى جداً تصوّر ترتب الثواب على الفرد من حيث إنه أحدها دون خصوصه فإن لذلك الأوّل مثلاً الأوّل من حيث خصوصه ثواباً معيناً، فإن حصل بتمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث إنه أحدها وقولنا إنه

جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرّمات ويثاب بتركها امتثالاً ثواب ترك محرّمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها. وقيل المحرم في ذلك واحد منها معين عند اللّه تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها. وقيل المحرم في ذلك ما يختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وإن اختلف باختلاف اختيار المكلفين. وعلى الأول إن تركت كلها امتثالاً أو فعلت وهي متساوية أو بعضها أخف عقاباً وثواباً فقيل ثواب الواجب والعقاب في المتساوية على ترك وفعل واحد منها، وفي المتفاوتة على ترك أشدّها وفعل أخفها سواء أفعلت معاً أم مرتباً. وقيل العقاب في المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به، ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما ذكر تركه لثواب الواجب. والتحقيق أن ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث إنه أحدها حتى إن العقاب في المرتب على آخرها من حيث إنه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث إنه أحدها **(وقيل)** زيادة على ما في المخير من طرف المعتزلة **(لم ترد به)** أي بتحريم ما ذكر **(اللغة)** حيث لم ترد بطريقه من النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالأمر بواحد مبهم من أشياء معينة، وقوله تعالى ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفوراً﴾ [الإنسان: ٢٤] نهي عن طاعتهما إجماعاً قلنا:

من حيث خصوصه وإن أسقط بعضه فهو في غاية الإشكال، وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشروطه فليتأمل.

قوله: **(وقيل لم ترد به اللغة)**: أقول: لا يخفى على ذي عقل ضراحة هذه العبارة في أن هذا اختلاف في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه لكن المراد بأن اللغة لم ترد به أنها لم ترد بطريقه وهو الصيغة التي يفهم منها النهي عن واحد مبهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله «حيث لم يرد بطريقه الخ». ولما أورد على المخالف قوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفورا﴾ [الإنسان: ٢٤] فإنه طريق للنهي عن واحد مبهم من شيئين، فقد ثبت ورود اللغة بطريقه. أجاب بأن هذا إنما يكون طريقاً لذلك لو كان نهياً عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هي نهي عن طاعتهما إجماعاً وإلى الإيراد والجواب أشار الشارح بقوله «وقوله تعالى الخ» ثم ردّ هذا الجواب بقوله «قلنا الإجماع الخ». وحاصله أن هذه الصيغة يفهم منها النهي عن واحد مبهم فهي طريق لذلك ولا ينافي ذلك صرفها عن ظاهرها بالإجماع فقد ثبت ورود اللغة بذلك الطريق. غاية الأمر أنه منع من حملها على معناها الأصلي مانع لكن هذا لا ينافي أنها طريق لما ذكر. ولا يخفى على ذي عقل فضلاً عن ذي فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته للمقصود ومنه يظهر أن الكوراني لم يزد في هذا المقام بعد خطئه في فهم المقصود مع ظهوره على التغبير في وجوه الحسان حيث قال في قول المصنف «وقيل لم ترد به اللغة» ما نصه إشارة إلى منع من جهة المعتزلة تقريره أنكم ادعيتم أن النهي عن واحد لا بعينه

الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره. **(مسئلة فرض الكفاية)** المنقسم إليه وإلى فرض العين مطلق الفرض المتقدّم حدّه **(مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله)** أي يقصد

جائز وهو كمسألة المخير ولا يستقيم قياسكم على ذلك إذ في المخير ورد الأمر من الشارع بذلك وفي النهي لا ورود للنهي من الشارع بذلك ولا دل عليه اللغة إذ لم نجد في كلام العرب ما هو نص في ذلك وقوله تعالى: ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفورا﴾ [الإنسان: ٢٤] التحريم لكل واحد لا لواحد لا بعينه وهذا الكلام منهم في غاية السقوط إذ الكلام في الجواز لا في الوقوع، وما قاله بعض الشارحين ان الإجماع لمستنده صرفه عن ظاهره ما له معنى صحيح اهـ. فتأمل ما اشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى. فأما قوله «إذ الكلام في الجواز لا في الوقوع» فلا يخفى فساده ومخالفته لقول المصنف «وقيل لم ترد به اللغة» الصريح في أن هذا الاختلاف في الوقوع لا في مجرّد الجواز كما تقدّم بيانه، وكان منشأ غلطه سريان ذهنه إلى قول المصنف أولاً «ويجوز تحريم واحد لا بعينه» مع غفلته عما الكلام فيه وهو قوله «وقيل لم ترد به اللغة الصريح في الاختلاف في الوقوع» كما تقرر. وأما قوله «وما قاله بعض الشارحين يعني المحقق المحلي» إلى قوله «فما له معنى صحيح فهو حقيق» بقول القائل:

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد ... وينكر الفم طعم الماء من سقم

وقد علمت حسن ما قاله المحقق المحلي ودقته بما لا مزيد عليه لكنه لما خفي على الكوراني ولم يقدر على مطعن فيه لم يزد على التقوّل الباطل والبهتان الذي ما تحته من طائل كما لا يخفى على فاضل. وأما ما يفهم من كلامه من أن المقصود بقول المصنف .وهي كالمخير القياس فهو ممنوع بل لم يقصد بذلك إلا إحالة ما هنا على ما هناك في الفروع والأحكام السابقة كما قرّره المحقق المحلي.

قوله: **(مسألة فرض الكفاية مهم الخ)**: قال شيخنا العلامة: هذا الحدّ يتناول مطلق الفرض فلا يطرد، وقد يجاب بأن النظر إلى الفاعل في الكفاية وقع التقييد بتركه وفي مطلق الفرض وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اهـ. وأقول: يجاب أيضاً بوجهين: الأوّل أن المقصود تمييز فرض الكفاية عن فرض العين لا عن مطلق الفرض أيضاً على قياس ما أجاب به الشارح عن إيراد سنة الكفاية، وهذا جواب في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى، وأما الاعتراض عليه الآتي فسيأتي بيان فساده. والثاني أنا لا نسلم تناول هذا الحد مطلق الفرض إذ لا يصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلي أعني مضمون قوله من غير نظر بالذات إلى فاعله لثبوت الإيجاب الجزئي وهو النظر إلى فاعله في الجملة في بعض أفراده، وقد يتعسف في حمل جواب الشيخ على هذا الثاني قوله: **(حصوله)**: قال شيخنا العلامة: الأولى أن يقول تحصيله إذ القصد أي الطلب إنما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اهـ. وأقول: أما أوّلاً فلا نسلم الحصر في قوله إنما يتعلق بفعل يؤيد المنع أن الإيمان مطلوب، والتحقيق أنه ليس بفعل. لا

حصوله في الجملة فلا ينظر إلى فاعله إلا بالتبع للفعل ضرورة أنه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ما هو ديني كصلاة الجنازة والأمر بالمعروف، ودنيوي كالحرف والصنائع وخرج

يقال إنما المطلوب مقدّمات حصوله لأنا نقول: لا يصح ذلك بل هو المطلوب بالذات، غاية الأمر أنه إنما صح طلبه والتكليف به للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدّمات حصوله على أن ما ادعاه من الحصر لا ينافي تعبيره بالأولى. وأما ثانياً فالمطلوب بالذات والمكلف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا إلا حصوله، وأما تحصيله فلا يقصد إلا تبعاً حتى لو تصوّر حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقاً فعبر بالحصول دون التحصيل إشارة إلى ذلك، ولو عبر بالتحصيل أوهم كونه مقصوداً بالذات وليس كذلك. وأيضاً فاعتبار الحصول أقرب إلى عدم النظر بالذات إلى الفاعل بعدم ملاحظة فعله وأوفق به من اعتبار التحصيل المقتضي ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل، بل ربما عدّ ذلك من الدقائق.

قوله: (في الجملة فلا ينظر الخ): قال شيخنا العلامة: إشارة إلى أن قوله «من غير نظر» ليس قيداً من الحدّ وإلا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً ولا معنى له بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه إذ إسناد القصد إلى الحصول يشعر عرفاً بقصره عليه فيلزم ذلك. فقوله «في الجملة» معناه من غير اعتبار أن الحصول من الكل أو البعض مبهماً أو معيناً ومشير به إلى أن معناه المذكور مستفاد عرفاً من تخصيص القصد بالإسناد إلى الحصول. فإن قلت: بل أشير به إلى أنه معنى من غير نظر الخ. قلت: فهو عينه لا ملزومه كما يقتضيه التفريع بالفاء. فإن قلت: بل معناه أعم من الحصول من الكل أو البعض. قلت: فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فليتأمل اهـ. وأقول: لا يخفى ما في هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير ضرورة إلى ذلك. فأما قوله «إشارة إلى أن قوله من غير نظر ليس قيداً من الحدّ» فلا يخفى منعه بأدنى تأمل فإنه في غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع إلى ذلك قوله «وإلا لكان في حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصوداً الخ» قلنا: إن أردت بأنه في حيز يقصد تعلقه به كتعلق كل جار ومجرور بعامله سلمنا ذلك لكن لا نسلم أنّ ذلك يقتضي أن يكون عدم النظر المذكور مقصوداً إذ لا يفهم من العبارة حينئذ إلا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات إلى فاعله ولا يفهم منها أن عدم النظر مقصود، ألا ترى أن قولك قصدت زيارة زيد من غير التفات إلى عمرو لا يفهم منه أن عدم الالتفات إلى عمرو مقصود بل لا يفهم منه إلا أنك جمعت بين قصد زيارة زيد وبين عدم الالتفات إلى عمرو، ولعمر الله إن هذا في غاية الظهور وإن أراد بأنه في حيز يقصد وقوع القصد على المجرور فالعبارة لا تحتمل ذلك بوجه فضلاً عن دلالتها عليه وإنما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر إلى فاعله لكنها ليست كذلك كما ترى. نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالته على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع أنه لا ضرورة إلى ارتكابه، فالصواب أن قول المصنف «من غير نظر الخ» قيد

فرض العين فإنه منظور بالذات إلى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أي واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبي صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته، ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازاً عن السنة لأن الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر (وزعمه) أي فرض الكفاية (الأستاذ) أبو اسحق الاسفرايني

في الحد وأنه ليس في كلام الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الآتي وخرج فرض العين فإنه منظور بالذات إلى فاعله الخ صريح فيه فإنه صريح في أن المخرج لذلك قوله «من غير نظر الخ» فيكون قيداً في التعريف ولو صح ما ادعاه الشيخ لقال الشارح وخرج فرض العين فإنه لم يقصد حصوله أي لم يختص القصد بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حمل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر القصد على حصوله.

وأما قوله «بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ» فهو من المبالغة في التعسف ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرّر بالمحل الذي لا يخفى فلا التفات إليه ولا تعويل عليه. وأما قوله «فقوله في الجملة معناه من غير اعتبار أن الحصول من الكل أو البعض مبهماً أو معيناً» فنقول: سلمنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيته وتعسفت فيه بل يصح هذا المعنى وإن جعلنا قوله «من غير نظر الخ» قيداً من التعريف. نعم قد يقال الأولى أن يقال معناه من غير اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهماً أو معيناً، وأما قوله «ومشير به الخ» فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه مع أدنى تأمل إذ تعسفه ومخالفته لكلام الشارح كما أشرنا إليه أظهر من أن يخفى. وأما قوله «فإن قيل بل أشير إلى أنه معين من غير نظر» فأقول فيه: يمكن أن يعبر هذا السؤال بحيث لا يندفع بالجواب الذي ذكره وذلك بأن لا يكون إشارة إلى أنه معنى ما ذكر بل إلى عدم اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله «يقصد حصوله في الجملة» يقصد حصوله من غير اعتبار ما عداه بالذات، وحينئذ فتفريعه عليه قوله «فلا ينظر الخ» في غاية الظهور لظهور المغايرة بين المفرع والمفرع عليه على هذا التقدير. فإن قلت: أي فائدة في تفسير الشارح وأي زيادة فيه على عبارة المصنف؟ قلت: فيه فوائد منها نفي توهم تعلق قوله «من غير نظر» بقوله «حصوله» حتى يتوهم أن يكون عدم النظر إلى الفاعل مقصوداً فإنه خلاف المراد، بل لا معنى له كما تقدّم. ومنها بيان محترز قوله بالذات وبيان أنّ الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه إذ قد يتوهم عدم الاحتراز. وأما قوله في جواب السؤال الثاني قلت: فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فيجاب عنه بأن الاكتفاء بحصوله من البعض وإن قلنا إنه على الجميع دليل ظاهر على عدم النظر إلى الفاعل بالذات فالاكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاماً ظنياً كما هو المراد من التفريع.

قوله: (لأن الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر): أقول: هذا جواب حسن صحيح لا يمتري في حسنه وصحته من له إلمام بكلام الأئمة وتصرفاتهم،

(وإمام الحرمين وأبوه) الشيخ أبو محمد الجويني (أفضل من) فرض (العين) لأنه يصان بقيام البعض به الكافي في الخروج عن عهدته جميع المكلفين عن الإثم المترتب على تركهم له وفرض العين إنما يصان بالقيام عن الإثم القائم به فقط والمتبادر إلى الأذهان وإن لم

ولقد مرّ بي في كلام من يحتج بكلامه في أمثال ذلك لكني لا استحضره الآن استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه، وقد قال السيد في حواشي شرح الشمسية: اعلم أن المتأخرين اعتبروا في المعرف أن يكون موصلاً إلى كنه المعرف أو يكون مميزاً للمعرف عن جميع ما عداه ثم قال: والصواب أن المعتبر في المعرف كونه موصلاً إلى تصوّر الشيء إما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصوّر بالوجه تميزه عن جميع ما عداه أو عن بعض ما عداه إلى أن قال: وأما الامتياز عن الكل فلا يجب اهـ. وقال المولى الدواني في حواشي التهذيب: واشتراط المساواة في مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا: المقصود من التعريف التصوّر سواء كان بوجه مساو أو بوجه أعم أو أخص، نعم يشترط في المعرف التمام ثم أطال في بيان ذلك اهـ. ولا يخفى أن هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فإنه إذا كان الصواب، وقول المحققين إن المعتبر في التعريف كونه موصلاً إلى تصوّر الشيء بوجه ما فكيف إذا انضم إلى ذلك كونه مميزاً للمعرف عما قصد تمييزه عنه كما فيما نحن فيه، وبذلك يعلم أن الغفلة عن ذلك هي التي أوقعت الكمال في قوله «ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح» اهـ. حيث أشعر بتوقفه في هذا الجواب وأوقعت شيخنا العلامة في قوله هذا العذر يخرج قوله مهم عن كونه حداً أي معرفاً إذ هو ما يميز الماهية عن جميع ما عداها بقرينة تعريفه أيضاً بالجامع للمانع وبالمطرد المنعكس اهـ. وكيف يقدح قوله «إذ هو» أي المعرف ما يميز الماهية عن جميع ما عداها مع قول سيد المحققين وسند المدققين. والصواب أن المعتبر في المعرف كونه موصلاً إلى تصور الشيء إما بالكنه أو بوجه ما، سواء كان مع التصوّر بالوجه يميزه عن جميع ما عداه أو بعض ما عداه. وأما الامتياز عن الكل فلا يجب، وأما قوله «بقرينة تعريفه أيضاً بالجامع المانع الخ» فلا يرد لأن هذا في المعرف التام وهو ليس بمراد للمصنف ولا للشارح، أو على رأي المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت الكوراني في قوله تعريف المصنف لا بد له من قيد آخر ليصير مانعاً وهو أن يقال مهم يقصد حصوله من غير نظر إلى ذات فاعله مع تأثيم الكل على تقدير الترك وألا يدخل فيه سنة الكفاية. والعجب من بعض الشارحين أنه عرّف سنة الكفاية بما عرّف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه لاختلاف تعريف المصنف طرداً اهـ. فأما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرّر، وأما قوله «والعجب الخ» فهو أدل قاطع على تهوّره وفساد تصوّره، وذلك لأن ذلك البعض من الشارحين الذي هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلي لما ذكر تعريف المصنف لفرض الكفاية المذكور قال: ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازاً عن السنة لأن الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اهـ. ثم قال: في قول

يتعرضوا له فيما علمت أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف في الأغلب. ولمعارضة هذا دليل الأول أشار المصنف إلى النظر فيه بقوله «زعمه» وإن أشار كما قال إلى تقويته بعزوه إلى قائليه الأئمة المذكورين المفيد أن للإمام سلفاً عظيماً فيه فإنه مشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه إليه النووي والأكثر **(وهو)** أي فرض الكفاية **(على البعض وفاقاً للإمام)** الرازي للاكتفاء بحصوله من البعض **(لا)** على **(الكل خلافاً للشيخ الإمام)** والد المصنف **(والجمهور)** في قولهم إنه على الكل لإثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض. وأجيب بأن إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في

المصنف «وسنة الكفاية كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله الخ» اهـ. ولا يخفى على ذي عقل صراحة هذا الكلام في اعتراف المحقق بأن كلاً من التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التمييز عن جميع ما عداه وأن وجه إسقاطه إرادة التمييز عن شيء مخصوص وذلك حاصل بدونه مع أن تعريفه السنة بما ذكر هو مراد المصنف من هذا الكلام فهو ليس إلا تعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل أن يفتري وينسب إليه تعريف السنة ويدعي عليه عدم التنبه، وما أكثر مفاسد عدم التأمل واعتياد التهوّر وعدم التمهل ومن أمثلة الفضلاء. سريع الجواب كثير الخطأ.

قوله: **(وإن لم يتعرّضوا له فيما علمت)**: قال الكمال وتبعوه: كأن مراده أنه لم يقف عليه في كلام الأئمة صريحاً وإلا فقد وقع في كلام الشافعي والأصحاب ما يدل عليه فقد قالوا: إن قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه، وعللوه بأنه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية إلى آخر ما أطال به. وأقول: لا يخفى ظهوره في المطلوب وإن أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما إذ لا يحسن قطع الشيء لمساويه إذ لا مزية له عليه، وكذا يقال في تعليل الشافعي المذكوز في آخر الكلام الذي نقله فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشيء لما هو دونه ولا لمساويه لعدم المزية. قوله: **(لا على الكل خلافاً للشيخ الإمام والجمهور)**: فإن قيل على قول الشيخ الإمام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين؟ قلت: بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين. وفرق الكمال بأنّ فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب، وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر إلى الفاعل إلا بالتبع من حيث إن الفعل لا يوجد بدون فاعل اهـ.

قوله: **(وأجيب بأنّ إثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة لا للوجوب عليهم)**: قال الكمال: يقال عليه من طرف الجمهور هذا هو الحقيق بالاستبعاد أعني إثم طائفة بترك أخرى فعلاً كلفت به، فإن قيل قد أشار المصنف في شرح المختصر إلى جواب ذلك بقوله «ليس الإسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم» قلنا: بل هو أولى لأنه قد ثبت شرعاً نظيره من إسقاط ما على زيد بأداء عمرو ولم يثبت تأثيم إنسان بأداء آخر اهـ.

الجملة لا للوجوب عليهم، قال المصنف: ويدل لما اخترناه قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾ [آل عمران: ١٠٤] وذكر والده مع الجمهور مقدّماً عليهم قال: تقويه لهم فإنه أهل لذلك **(والمختار)** على الأوّل **(البعض مبهم)** إذ لا دليل على أنه معين فمن قام به سقط الفرض بفعله **(وقيل)** البعض **(معين عند الله**

وأقول: قوله «يقال عليه الخ» يقال عليه هذا إنما يتأتى لو ارتبط التكليف في الظاهر بتلك الطائفة الأخرى بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان في احتمال الأمر لهما وتعلقه بهما من غير مزية لأحدهما على الأخرى في ذلك فليس في التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلاً كلفت به إذ كون الأخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان في احتمال كل أن تكون مكلفة به، وهذا يغني عن جواب المصنف الذي أشار في شرح المختصر إليه فلا يضر اندفاعه بما قاله المحشي بتقدير تمامه، وحينئذ فالاستبعاد الذي زعمه مدفوع فتأمل بل أقول: إذا قلنا بالمختار الآتي أن البعض مبهم آل الحال إلى أنّ المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية في تعلق الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوي فيها فلا إشكال في إثم الجميع. فإن قلت: فعلى هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور، وما فائدة الاختلاف حينئذ فإنّ الخطاب عم الجميع على القولين وكذا الإثم عند الترك. قلت: الفرق أنّ الخطاب على قول الجمهور تعلق بكل واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فإنه عليه إنما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك. ومن فوائد الخلاف ما ذكره الشارح بقوله «ثم مداره على الظن الخ» فإنه أفاد أنّ من شك أنّ غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل. والفرق أنه خوطب به بعينه ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه إلا إن ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف. وقوله: «قلنا بل هو أولى لأنه ثبت شرعاً نظيره الخ» يقال عليه ليس الدين نظير ما نحن فيه كلياً لأنّ دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره، فلذا صح أن يسقط بأداء غيره ولم يصح أن يأثم غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فإنّ نسبة الواجب في الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء فجاز أن يأثم كل طائفة بترك غيرها لتعلق الوجوب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها في التعلق. وأما قوله «ولم يثبت تأثيم إنسان بأداء آخر» فهذا لا يطابق المبحث إذ ليس المدّعى تأثيم أحد بأداء غيره بل تأثيمه بترك غيره فالمطابق له أن يقول ولم يثبت تأثيم إنسان بترك أداء آخر، وحينئذ يتخلص منه بأنّ التعلق في الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليتأمل.

قوله: **(قال المصنف ويدل لما اخترناه الخ)**: فيه كلامان. أحدهما للكمال قال: يجاب عنه بأنّ الآية ونحوها كقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [التوبة: ١٢٢] الآية. مؤوّل بالسقوط بفعل الطائفة جمعاً بينه وبين ظاهر قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾

تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه. (وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن. فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لا فلا. وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لا فلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أي يصير بذلك فرض عين يعني مثله في وجوب الإتمام (على الأصح) بجامع الفرضية، وقيل لا يجب إتمامه. والفرق أن القصد

[التوبة: ٢٩] ونحوه اهـ. وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعاً بين الأدلة اهـ. وأقول: لا يخفى ما فيه فإنّ تأويل أدلة المصنف الظاهرة في مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] ونحوه ليس أولى من العكس لذلك. وأما قول شيخ الإسلام «قال الزركشي في الاستدلال به نظر وقد استدل به القرافي على أنّ الوجوب متعلق بالمشترك الخ» فلا يخفى ما فيه لأنّ هذا لا ينافي مختار المصنف لأنّ حاصله أنه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك. والثاني لشيخنا العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون «على» في قوله «ويدل لما اخترناه» ما نصه: ثم لا يخفى أنّ كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضي أنّ الفاعل منظور إليه بالذات، وأن طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فكون الفعل مطلوباً والفاعل غير منظور إليه بالذات غير معقول اهـ. وأقول: لا يخفى أنّ دعواه عدم الخفاء في أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير سند بيديه مما لا يسمع مثله في مقام النزاع كما لا يخفى على من له معرفة بقواعد البحث فترتيبه على ذلك زعم عدم المعقولية المذكورة ترتيب على غير أساس، ويكفينا أنّ طلب الفعل من غير تعيين الفاعل مع الاكتفاء به من أي فاعل كان بل من غير المكلف في بعض الأحكام دليل ظاهر في أنّ المنظور إليه بالذات هو الفعل دون الفاعل، وأنّ الفاعل لم ينظر إليه إلا لتوقف الفعل عليه. ومما يقرب المعقولية أنا نقطع بأن السلطان مثلاً قد يأمر بإبلاغ بعض الأمور رعيته من من غير أن يتعلق غرضه بالمبلغ إلا من حيث احتياج التبليغ إليه حتى لو حضرت رعيته عنده قبل التبليغ بلغها بنفسه، فلو كان المبلغ منظوراً إليه ما بلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ، وإذا عقل هذا في الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى أنه غير مفعول من غير المعقول.

قوله: (وقيل البعض من قام به): قال شيخ الإسلام: هذا من تفاريع القول قبله وإن أوهم كلامه ككثير خلافه اهـ. وأقول: لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ما قبله وكونه مستقلاً مع ظهور الفرق بينهما فإن تعين ذلك بالشخص وهذا بالإضافة إلى القائم به لم يلتفت لذلك ولم يعد مثل هذا الإيهام إيهاماً فإنه لا أثر له. قوله: (من ظن أنّ غيره لم يفعله): قال شيخ الإسلام: أي ولا يفعله أيضاً اهـ. وهو حاصل كلام الكمال، ولقائل أن يقول هذا مما لا حاجة إليه وإن اقتضاه كلام المحصول وغيره لأنه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به

به حصوله في الجملة فلا يتعيّن حصوله ممن شرع فيه فيجب إتمام صلاة الجنازة على الأصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزماً لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند. وإنما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الأصح لأن كل مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة، وما ذكره تبعاً لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الأصح بالنظر إلى الأصول أقعد مما ذكره البارزي في التمييز تبعاً للغزالي من أنه لا يتعين بالشروع على الأصح إلا الجهاد وصلاة الجنازة وإن كان بالنظر إلى الفروع أضبط **(وسنة الكفاية)** المنقسم إليها وإلى سنة العين مطلق السنة المتقدّم حدّه **(كفرضها)** فيما تقدّم وهو أمور: أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات إلى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للأكل من جهة جماعة في الثلاث مثلاً. ثانيها أنها أفضل من سنة العين عند الأستاذ ومن ذكر معه لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها. ثالثها أنها مطلوبة من الكل عند الجمهور، وقيل من بعض مبهم وهو المختار، وقيل

وإن ظن أنّ غيره يفعله في المستقبل. والحاصل أنه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به، وإن ظنّ أنّ غيره يفعله في المستقبل فما أفاده كلامه من أنه لو ظن أنّ غيره لم يفعله فيما مضى وأنه يفعله في المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظر. قوله: **(وجب عليه)**: استشكله الاسنوي بالاجتهاد فإنه من فروض الكفاية ولا إثم في تركه وإلا لزم تأثيم أهل الدنيا قال: فإن قيل إنما انتفى الإثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لا يكون فرضاً اهـ. وأقول: الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل إليه التزام أنه ليس بفرض. قوله: **(ومن لا فلا)**: يدخل من لم يظن شيئاً فلا يجب عليه. قال شيخ الإسلام: وإن أدّى ذلك إلى أن لا يفعله أحد اهـ. ويوجه بعدم عموم الوجوب في الواقع مع احتمال فعل الغير ومع ذلك فلا يخلو عن نظر.

قوله: **(وعلى قول الكل من ظن أنّ غيره فعله)**: قال شيخ الإسلام: أو يفعله اهـ. وفيه ما تقدّم. قوله: **(بجامع الفرضية)**: قال شيخنا العلامة: قد يعترض كونه جامعاً بأنه لو صح لزم اشتراكهما في وجوب الشروع واللازم منتف اهـ. وأقول: لا نسلم انتفاء اللازم لأن المعتبر في الشروع الواجب هو شروع من لا بدّ منه في أداء الفرض لكنه في فرض العين هو الجميع وفي فرض الكفاية هو البعض فإنّ شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو انتفى أثموا، فقد اشترك الفرضان في أنّ الشروع ممن يتأدّى به الفرض أمر واجب، وإن اختلف من يتأدّى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه فتأمله فإنه في غاية الحسن والدقة، والعجب من الشيخ كيف خفي عليه؟ ثم رأيتني أجبت مرّة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لاستلزامها محالاً لأنّ الكلام ليس في الشروع في الجملة لوجوبه قطعاً كما هو ظاهر بل في

معين عند اللّه تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره، وقيل من بعض قام بها. رابعها أنها تتعين بالشروع فيها أي تصير به سنة عين يعني مثلها في تأكد طلب الإتمام على الأصح **(مسئلة الأكثر)** من الفقهاء ومن المتكلمين على **(أن جميع وقت الظهر جوازاً ونحوه)** أي نحو الظهر كباقي الصلوات الخمس **(وقت لإدائه)** ففي أي جزء منه أوقع فقد أوقع في وقت أدائه الذي يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع. وقوله «جوازاً» راجع إلى الوقت لبيان أنّ الكلام في وقت الجواز لا في الزائد عليه أيضاً من وقت الضرورة وإن كان

الشروع بالنسبة للجميع، فلو وجب كان فرضاً عينياً لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف المفروض من أنه فرض كفاية. والحاصل أنه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب الإتمام لأنّ علته حرمة الفرضية وهي موجودة من غير مانع، وعندي أنّ الأوّل أقعد وأصوب فليتأمل.

قوله: **(لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل)**: قال شيخنا الشهاب: يلزم على هذا أنّ الفرقة الثانية إذا فعلت سنة الكفاية لا يسلك بها مسلك فرض الكفاية في ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الأولى لأنّ المدرك هناك بقاء الطلب وإن سقط الحرج والفرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب، وعلى ذلك منع ظاهر، ولو قيل إن سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها لكان ملائماً لما سلف في فرض الكفاية. فإن قيل: أين النهي على تركها كي يترتب اللوم؟ قلت: من حيث إنّ الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه. غاية الأمر أنه دليل عام غير خاص بكل مسألة مسألة من حيث خصوصها اهـ.

قوله: **(الذي يسعه وغيره)**: قال شيخنا العلامة فيه إيماء إلى أنّ جميع مراد به المجموع وأنّ وقت الأداء هو مجموع ذلك الوقت وأن أجزاء هي أجزاء له، والذي يقتضيه التأكيد بجميع أنّ المؤكد بها لا بدّ أن يكون ذا أجزاء تحقيقاً أو تقديراً يقصد شمول الحكم لها، فالمطابق له أنّ كل جزء من أجزاء وقت الظهر ونحوه جوازاً وقت لأدائه وذلك لا ينافي في أنّ مجموعها وقت أداء أيضاً لصدق حدّ الوقت بما سبق من الزمان المقدّر له شرعاً عليه وعلى كل منها اهـ. وأقول: ما زعمه من أنّ فيه إيماء إلى ما ذكر ممنوع بل إنما أومأ إلى أنّ المراد بكل من وقت الظهر في قوله جميع وقت الظهر، وقوله وقت أدائه الذي يسعه وغيره ومن الهاء المجرورة بمن في قوله «ففي أي جزء منه أوقع» هو مجموع الوقت ولهذا وصفه في الثاني بقوله «الذي يسعه وغيره» فإنّ الذي يسعه وغيره هو المجموع ونحوه لا أي جزء منه أوقع فيه، وإلى أنّ المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله «ففي أي جزء منه أوقع الذي وقع بياناً لجميع الواقعة تأكيداً لوقت الظهر ذي الأجزاء وإلى أن قول المصنف وقت لأدائه خبر عن جميع الواقعة على الأجزاء، فيفيد أن كل جزء من جملة الوقت وقت لأدائه فقد أفاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لأدائه وبواسطة التأكيد بالجميع، وأن مجموع الوقت موسع فقد أتى بما يوافق المطلوب ويطابقه قضية التأكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض هنا رأساً.

الفعل فيه أداء بشرطه **(ولا يجب على المؤخر)** أي مريد التأخير عن أوّل الوقت **(العزم)** فيه على الفعل بعد في الوقت **(خلافاً لقوم)** كالقاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قولهم بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك. وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو أن تأخير الواجب عن الوقت يؤثم **(وقيل)** وقت أدائه **(الأوّل)**

قوله: **(لا في الزائد عليه)**: أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت الضرورة. أقول: قضيته أنه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لأن وقت الجواز هو ما يسعها فما زاد عليه هو ما لا يسعها، ولا يخفى أن ما لا يسعها صادق بما يسع ركعة فأكثر وبما لا يسع ركعة فلهذا قال «وإن كان الفعل فيه أداء بشرطه» أي بأن يدرك فيه ركعة. وقد أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أي فأكثر من آخر الوقت في حق من زال عذره حينئذ من أرباب الأعذار كحيض وجنون وإغماء وصبا وإطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة. وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة بالمعنى الذي اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى الذي اقتضاه طريق الفقهاء عموم وخصوص من وجه إذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة في حق صاحب العذر الزائل، وينفرد الأوّل في ذلك في حق غير صاحب العذر، والثاني فيما يسع الصلاة، ولا يخفى شموله بالمعنيين لوقت الحرمة عند الفقهاء، فقول شيخ الإسلام في قوله «من وقت الضرورة» أي ومن وقت الحرمة أيضاً اهـ. فيه نظر لعدم الحاجة إليه فتأمله.

قوله: **(في قولهم بوجوب العزم)**: أي في أوّل الوقت على مريد التأخير عنه قال العضد: قال القاضي إنه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو أنه لو أتى بأحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى وذلك معنى وجوب أحدهما فثبت الجواب أنا نقطع أن الفاعل للصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الأمرين مبهماً اهـ. ويمكن أن يجاب بأن القطع بما ذكر مسلم بالنسبة لجملة الوقت إذ لا تخيير بالنسبة إليه دون الجزء الأوّل منه الذي هو محل الكلام حتى لو فعلت في أوّل الوقت كان الامتثال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجملة الوقت ولكونها أحد الأمرين بالنسبة لخصوص الجزء الأوّل من الوقت ثم قال العضد: وأيضاً فلا نسلم أن الإثم بترك العزم إنما هو لكونه مخيراً بينه وبين الصلاة حتى يكون كخصال الكفارة بل لأن العزم على فعل كل واجب إجمالاً أي عند الالتفات إليه إجمالاً وتفصيلاً عند تذكره أي خصوصه هو من أحكام الإيمان، فيثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب أو لم يدخل، فلو جوّز ترك واجب بعد عشرين سنة أثم وإن لم يدخل الوقت ولم يجب اهـ. ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين الفعل والعزم، فإن من بادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها إذ لا معنى له مع فعلها، ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة إلى فعلها. والفرق بين هذا العزم والعزم الذي يقول به القاضي وموافقوه أن هذا العزم لا يتقيد بدخول الوقت وإنما يجب عند ملاحظة الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً حتى إذا غفل عنها

من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فإن أخر) عنه (فقضاء) وإن فعل في الوقت حتى يأثم بالتأخير عن أوله كما نقله الإمام الشافعي رحمه الله تعالى عن بعضهم وإن نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الإثم ولنقله. قال بعضهم: إنه قضاء يسدّ مسدّاً لأداء (وقيل) وقت أدائه (الآخر) من الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله (فإن قدم) عليه بأن فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أي فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قال (الحنفية) وقت أدائه (ما) أي الجزء الذي (اتصل به الأداء من الوقت) أي لاقاه الفعل بأن وقع فيه (وإلا) أي وإن لم يتصل الأداء بجزء من الوقت بأن لم يقع الفعل في الوقت (فالآخر) أي فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال: (الكرخي إن قدم) الفعل على آخر الوقت بأن وقع قبله في الوقت

لم يأثم بترك العزم بخلاف الذي يقول به القاضي فإنه خاص بدخول الوقت والقياس تأثيمه مع الغفلة حيث كانت عن تقصير كما يأثم بغفلته عن الصلاة حيث كانت كذلك.

قوله: (وأجيب بحصول التمييز بغيره الخ): قال الكمال: المجيب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة إذ المراد في جوابه التأخير عن جملة الوقت المقدّر وكلامهم إنما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو أوّل الوقت، ومرادهم في التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخيره الجائز عن غيره بأن يقصد بتأخيره الفعل في الوقت فقد قال الأصحاب في جمع التأخير إنه يجب على المسافر أن يقصد في وقت الأولى الإتيان بها في وقت الثانية جمعاً ليتميز التأخير الواجب عن غيره الخ. وأقول: لا يخفى ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لأنهم إنما احتجوا بتمييز الواجب الموسع عن النفل، وهذا التمييز حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع تمييز الفرض في نفسه مما لا حاجة إليه ولا دليل عليه. وأما التأييد بما قاله الأصحاب في جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضاً لظهور الفرق إذ في تلك إخراج الصلاة عن جملة وقتها الأصلي فلا بد من صارف عن العدوان الذي هو الأصل في إخراجها عنه بخلاف ما نحن فيه إذ ليس فيه سوى الإخراج عن أول الوقت الأصلي فليتأمل. وأما التأييد باتفاق أصحابنا في مسألة الأمر المطلق عن التقييد بوقت أو فور على أنه يجب العزم عند ورود الأمر ففيه ما سبق في كلام العضد، والكلام إنما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتأمل.

قوله: (وقال الحنفية ما اتصل به الأداء من الوقت الخ): قال الكوراني: وهذا لا يمتاز عن مذهب الجمهور فتأمله انتهى. وأقول: إن أراد لا يتميز في نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الأداء على هذا فيما لاقاه الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور، فهذا القول ينكر الواجب الموسع كما سيأتي في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور فإنه يثبته، وإن أراد لا يتميز من جهة فائدته فهو قريب. قوله: (وقع واجباً بشرط بقائه الخ): فيه أمور: الأول قال شيخنا

(وقع) ما قدم **(واجباً بشرط بقائه)** أي بقاء المقدّم له **(مكلفاً)** إلى آخر الوقت فإن لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ما قدمه نفلاً، فشرط الوجوب عنده أن يبقى من أدركه الوقت بصفة التكليف إلى آخره المتبين به الوجوب، وإن أخر الفعل عنه ويؤمر به قبله لأن

العلامة: فيه إشكال لأن «واجباً» حال فإن كانت مقارنة لعاملها لزم أن شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط إنما يتقدم أو يقارن، وإن كانت مقدرة لزم أن صفة الفعل أي وجوبه توجد بعد انعدامه، وقد يجاب بأن البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب الخ انتهى. وأقول: يجاب أيضاً بأن معنى وقع تبين أي في آخر الوقت وقوعه واجباً بشرط بقائه فشرط البقاء شرط لتبيين الوقوع وهو مقارن له لأن زمانهما آخر الوقت، ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب، وكأن مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أي حال كونه محكوماً في آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا إشكال لأن البقاء إنما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشروط. وأما جعل «واجباً» بهذا المعنى حالاً مقارنة فمشكل لأن الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق في الحال فكيف يتحقق الحكم في الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لأنه غير معلوم في الحال للحاكم.

واعلم أنه قد يرد على جوابه أنا نعلم قطعاً أن نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل أنه إذا لم يبق انتفى نفس الوجوب بدليل وقوع ما قدمه نفلاً حينئذ. وقد يجاب بأن كونه شرطاً للحكم لا ينافي كونه شرطاً لنفس الوجوب أيضاً لكن يلزم تأخر الشرط عن المشروط إلا أن يجعل شرط الوجوب كونه في نفس الأمر بحيث يبقى، ويمكن أن يقال: ههنا ثلاثة أمور: نفس الوجوب في نفس الأمر وشرطه كونه في نفس الأمر بحيث يبقى لا نفس بقائه وهذا الشرط مقارن لمشروطه الذي هو نفس الوجوب في نفس الأمر ضرورة أنه قبل الآخر إذا كان يمتد أجله إلى الآخر متصف بكونه بحيث يبقى إلى الآخر، ونفس الوجوب في الظاهر وشرطه كون الظاهر أن يبقى وهذا الشرط مقارن لمشروطه أيضاً، والحكم بتحقق الوجوب في نفس الأمر وشرطه العلم بتحقق البقاء، والحكم المذكور إنما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن فلتنزل العبارات على هذه الأحوال. وعلى هذا فقول الشارح «شرط الوجوب عنده» يجوز أن يبقى على ظاهره أي شرط نفس الوجوب في نفس الأمر لكن يجعل قوله «أن يبقى» بمعنى أن يكون بحيث يبقى، وكذا قول المصنف «وقع واجباً» يجوز أن يكون «واجباً» حالاً مقارنة بناء على أنّ المراد الوجوب في نفس الأمر وأن قوله «بشرط بقائه» بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليتأمل.

والثاني أن قضيته أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت لم يكن واجباً، وقد قال الاسنوي في شرح المنهاج ما نصه: والثالث وهو رأي الكرخي من الحنفية أن

الأصل بقاؤه بصفة التكليف بحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدّم عن الحنفية لأنه منهم إن خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الأول المعلوم مما قدمه والأقوال غير الأول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الأداء لا يفضل عن الواجب **(ومن أخر)** الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلاً **(مع ظن الموت)** عقب ما يسعه منه مثلاً **(عصى)** لظنه فوات الواجب بالتأخير **(فإن عاش وفعله)** في الوقت **(فالجمهور)** قالوا فعله **(أداء)** لأنه في الوقت المقدّر له شرعاً **(و)** قال **(القاضيان أبو بكر)** الباقلاني من المتكلمين

الآتي بالصلاة في أوّل الوقت إن أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجباً وإن لم يكن على صفة التكليف بأن كان مجنوناً أو حائضاً أو غير ذلك كان ما فعله نفلاً، هكذا في المحصول والمنتخب وغيرهما، ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت في آخر الوقت يكون أيضاً فرضاً وكلام المصنف يأباه لأنه شرط بقاءه على صفة الوجوب إلى آخر الوقت، وسبقه الآمدي وصاحب الحاصل وابن الحاجب إلى هذه العبارة اهـ. والثالث أن الزركشي ضعف طريقة الكرخي بأن كون الفعل حالة الإيقاع لا يوصف بكونه فرضاً ولا نفلاً خلاف القواعد اهـ ويجاب بمنع ذلك لأن الممتنع عدم اتصافه في نفس الأمر بأحدهما، أما عدم الحكم بأحدهما والتوقف في الحكم إلى التبيين فلا فإن الموقوفات كذلك في الشرع كثيرة.

قوله: **(المتبين به الوجوب)** أقول: المتبادر أن هذا النعت وهذا الضمير للآخر وهو صحيح ولا يرد عليه أن التبيين بالبقاء لا بالآخر لأن الآخر مقيد بقرينة السياق بحصول البقاء إليه أي المتبين بالآخر الذي حصل البقاء إليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا النعت والضمير لقوله «أن يبقى مع أن فيه ركة» مع قوله «وإن أخر عنه» إذ يصير التقدير وإن أخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف إلى آخر الوقت وإن كان صحيحاً بنوع تكلف فليتأمل. قوله: **(بأن لم يشتغل به أوّل الوقت مثلاً)**: أي أو ثانيه. والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك الظن في أوله أو في ثانيه وهكذا. قوله: **(عقب ما يسعه منه مثلاً)**: فيه أمران: الأول قال شيخ الإسلام: في «مثلاً» هذا راجع إلى الموت عقب ما يسعه فإن ظن الفوات بسبب آخر كجنون وإغماء وحيض فكذلك اهـ. لا يقال هلا جعله أيضاً راجعاً إلى ما يسعه إشارة إلى إدخال الزائد على ما يسعه أيضاً لأنا نقول الزائد على ما يسعه داخل في قوله «ما يسعه» فلا حاجة إلى الإشارة إليه بـ«مثلاً» نعم يتجه أن يقال فيما إذا ظن الموت عقب ما يسع مثليه مثلاً إن قصد التأخير عن جميع ذلك الزمن فالعصيان واضح أو إلى أن يبقى منه ما يسع فقط مثلاً فلا، بل الوجه حينئذ عدم العصيان لجواز هذا التأخير حينئذ. والثاني أنه لم يتعرّض الشارح ولا المحشي لمحترز قوله «يسعه منه» ومفهومه أنه لو أخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأثم وليس بعيداً لكن لم أقل على نقل فيه.

قوله: **(لظنه فوات الواجب بالتأخير)**: قال شيخنا العلامة: الباء سببية متعلقة بـ«ظنه»

(والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لأنه بعد الوقت الذي تضيق بظنه وإن بان خطؤه.

(ومن أخر) الواجب المذكور بأن لم يشتغل به أول الوقت مثلاً (مع ظن السلامة من الموت إلى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) أنه (لا يعصي)لأن التأخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل يعصي وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أي

فيفيد أن التأخير واقع وأنه مع الظن علة العصيان لا بفوات كما يتبادر لأن مراده حينئذ أن المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شيء من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف في العلية اهـ وأقول: ما ادّعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لأنّ الفرض وقوع التأخير بمعنى الشروع فيه فيصح حينئذ تعليل العصيان بأنه ظن تسبب الفوات عن هذا الذي شرع فيه. وحاصله أنه شرع في شيء يظن أنه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن أنه يترتب عليه ذلك معصية لأن تفويت الواجب عمداً معصية، والشروع فيما يظن به تفويته شروع فيما يفوت الواجب عمداً فيكون معصية لأنّ العصيان مما يكفي فيه الظن، ثم رأيت شيخ الإسلام علقه بفوات والكمال علقه بعصى وفيه بعد.

قوله: (من أخر مع ظن السلامة من الموت إلى آخره): أي أخر الوقت فيه أمور. الأوّل أنّ الظاهر أن قوله «إلى آخره» متعلق بقوله «السلامة» لأن تعلقه بقوله «أخر» يوجب استدراك قوله قبل الفعل من قوله «ومات فيه قبل الفعل» لأن من لازم أنه أخر فعل الواجب إلى آخر الوقت أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه لغرض تأخيره إلى آخره إذ لا يصدق تأخيره إلى آخره إلا إن بقي حياً إلى آخره فتأمله. والثاني أنه ينبغي أن يكون في معنى ظن السلامة إلى آخره ظن السلامة إلى ما يسع مثليه مثلاً ومات قبل الفعل وقد بقي من القدر المظنون ما يسعه فليتأمل. لم قيد الشارح بقوله «إلى آخره» ولعله اطلع على أن هذه المسألة مصوّرة في كلامهم بما إذا ظن السلامة إلى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم. والثالث أن قوله هنا «مع ظن السلامة» مع قوله السابق «مع ظن الموت» متدافع كما قال شيخ الإسلام في الشك في ذلك قال: والوجه أنه كظن السلامة لأنها الأصل ولأن الشرع لا يؤثم بالشك في الفروع اهـ. والرابع أنه ينبغي أن يكون اقتصار الشارح على الموت في قوله «من الموت» على وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من موانع الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي: وهذا فيما إذا كان الطارىء يرفع الوجوب كالموت فإن كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح في الفتاوى: إذا نام في أثناء الوقت إلى أن خرج فينبغي أن يعصي قطعاً قال: فإن غلبه النوم فكالموت ا هـ. وكغلبة النوم في عدم العصيان ما إذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرّح به شيخ الإسلام كغيره.

قوله: (وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة): قال شيخنا العلامة: إن قلت هي متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطاً بها قلت: هي على حذف مضاف أي بعلم سلامتها. قال العضد: أي رداً على هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة إذ لا يمكن

الواجب الذي (وقته العمر كالحج) فإن من أخره بعد أن أمكنه فعله مع ظن السلامة من

العلم بها فيؤدّي إلى تكليف المحال اهـ. وأقول: في تأديته إلى ذلك نظر لا يخفى إذ العلم بها وإن كان غير ممكن إلا أنّ الجواز المشروط به ليس تكليفاً إذ هو إلزام ما فيه كلفة أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف. نعم إن قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كان من التكليف المحال لأنه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذي هو مراده اهـ. وأقول: أما جوابه عن السؤال الذي أورده فيتوجه عليه أنه غير مخلص لأن العلم بالسلامة متأخر عن جواز التأخير لأن العلم غير متحقق في الحال وإنما يتحقق بعد والجواز محكوم به في الحال عند هذا القائل أيضاً. لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به في الحال عنده لأنا نقول: لو لم يكن محكوماً به في الحال ما صح إيراد الشيخ السؤال عليه. وأما تنظيره في التأدية المذكورة فقد بسط السيد الكلام فيه فقال في كلام العضد السابق مع زيادة قوله «وهذا بخلاف ما وقته العمر فإنه لو أخر ومات عصى وإلا لم يتحقق الوجوب» ما نصه: فيه بحثان: أحدهما أنا لا نسلم أن اشتراط جواز التأخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدي إلى تكليف المحال إنما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التأخير بشرط السلامة، أما لو جاز له التأخير فلا، كيف وهو متمكن من الإتيان بالواجب حينئذ على المبادرة؟ نعم لما كان جواز التأخير متعلقاً بالفعل المكلف به وفي ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال إذ مرجعه أن يقال افعل هذا الفعل في هذا الوقت وافعله فيما بعده بشرط السلامة. والتحقيق أنه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة إذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لأنه محال منه، فلو كان مكلفاً به لزم تكليف المحال وإلا فلا. وثانيهما أنّ الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فإن ما يسع وقته العمر إن لم يجز تأخيره أصلاً لم يكن موسعاً قطعاً، وإن جاز فإما مطلقاً فلا عصيان كالتأخير مع الموت فجأة إذ لا تأثيم بالجائز، وإما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما في غيره. وأما ما ذكره من أنه لو جاز له التأخير أبداً وإذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلاً بخلاف الظهر مثلاً فإن جواز تأخيره إلى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه أنه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين. غايته أنه يعارضه في هذه الصورة فلا يتحقق فيها مقتضى أحدهما لمعارضة كل منهما الآخر، والذي يمكن أن يقال في توجيهه هو أنّ المعارض أعني ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكرتموه ظني فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين إعمال المعارض القطعي دونه اهـ. وأما قوله «كان من التكليف المحال الخ» ففيه نظر ظاهر فليتأمل.

قوله: (بعد أن أمكنه فعله): أقول: الظاهر أنّ المراد هنا بإمكان الفعل القدرة بأن تحققت الاستطاعة المشروعة في كتب الفقه بخلاف الإمكان في قوله الآتي آنفاً يمكنه فعله فيه فإن المراد به أن تسعه المدّة، ولو أريد هنا بالإمكان مضي مدّة تسعه لم يحتج في العصيان إلى تأخيره بعد

الموت إلى مضي وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصي على الصحيح وإلا لم يتحقق الوجوب، وقيل لا يعصي لجواز التأخير له وعصيانه في الحج من أخر سني الإمكان لجواز

ذلك، وقد صرّح قوله فإن من أخره بعد أن أمكنه باعتبار التأخير بعد ذلك الإمكان في العصيان فليتأمل. قوله: (**مع ظن السلامة من الموت**): أقول: وبالأولى مع الشك في السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر.

قوله: (**إلى مضي وقت يمكنه فعله فيه**): فيه أمران: الأوّل أن هذا الجار والمجرور يتعلق بقوله «السلامة» على ما اقتضاه ما سيأتي عن شيخنا العلامة أو بآخره كما قاله غيره. والثاني قال شيخنا العلامة: لم يقل إلى آخر العمر ليطابق قوله أولاً «إلى آخر الوقت» لأنّ السلامة من الموت إلى آخر العمر قطعية لا مظنونة، ولأنّ القطع بها بمجرّده لا يكفي في جواز التأخير بل لا بدّ معه من ظن مدّة تسعه اهـ. وأقول: في كلا توجيهيه بحث أما الأوّل فلأن الذي ينبغي أن يكون القطع في هذا المقام كالظن لجريان كلا تعليلي القولين فيه وإنما اقتصروا على الظن لبعد حصول القطع بل لو أرادوا بالظن ما يشمل القطع لم يمتنع، بل يحتمل أن ذلك مرادهم فليتأمل. وأما الثاني فلأن كون القطع بها بمجرّده لا يكفي في جواز التأخير لا ينافي ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح بالإشارة إلى الفرق بين المسألتين بأن ظن السلامة إلى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقي بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة إلى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فإنه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضي مدّة تسعه. والحاصل أنه يكفي في عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن الشارح لم يتعرّض لجواز التأخير إلا أن يريد الجواز المفهوم مما ذكره مقابل الصحيح، وظاهر أن المراد عليه الجواز في الظاهر لتبين العصيان عند الموت بلا فعل فليتأمل.

قوله: (**وإلا لم يتحقق الوجوب**): قال شيخنا العلامة: لأن تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، فإن قيل هذا الدليل جارٍ فيما قبل هذه المسألة قلت: يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاؤه مطلقاً والمستلزم لانتفاء الوجوب هو الثاني لا الأوّل. فإن قلت: قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التأخير والعصيان وهو جمع بين متنافيين. قلت: الجواز نظراً للظاهر والعصيان نظراً لما في نفس الأمر وفيه بعد شيء اهـ. وأقول: يرد على جوابه عن السؤال الأوّل أنه يمكن تحقق العصيان بالترك أيضاً في الحج وذلك في حق نحو من خشي الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا، وتقدم في كلام السيد الإشارة إلى فرق آخر بقوله «بخلاف الظهر مثلاً» فإن جواز تأخيره إلى أن يتضيق وقته، وقد يرد عليه ما ذكر أيضاً إذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف المال ويحرم التأخير حينئذ اللهم إلا أن يفرق بكثرة تضيق

التأخير إليها. وقيل من أوّلها الاستقرار الوجوب حينئذ، وقيل غير مسند إلى سنة بعينها **(مسئلة)** الفعل **(المقدور)** للمكلف **(الذي لا يتم)** أي يوجد **(الواجب المطلق إلا به واجب)** بوجوب الواجب سبباً كان أو شرطاً **(وفاقاً للأكثر)** من العلماء إذ لو لم يجب لجاز ترك

الوقت قبل الفعل بخلاف خوف الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثاني أنه لزم منه أن الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطية فيما قبل هذه المسألة فيحتاج إلى الفرق، وقد شرح السيد هذا الإشكال وجوابه في البحث الثاني السابق عنه، ويمكن أن يكون قول الشيخ وفيه بعد شيء إشارة إلى ذلك فليتأمل.

قوله: **(من آخر سني الإمكان)** قال شيخنا العلامة: وصف لعام مقدر أي من عام آخر سني الإمكان ولو كان وصفاً لسنة لقال أخرى ا هـ. وأقول: يمكن جعله وصفاً لسنة لتأولها بعام فإن المؤنث قد يؤوّل بالمذكر فيعطى حكمه قوله: **(لجواز التأخير إليها)**: قال شيخنا العلامة: أي في نفس الأمر وأما في الظاهر فإلى الموت ا هـ. وأقول: قوله «أي في نفس الأمر» أي كالظاهر بدليل ما بعده وقوله «فإلى الموت» أي حيث لا عارض كما علم مما قدّمناه قوله: **(إذ لو لم يجب لجاز الخ)**: قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن الوجوب الذي وقع مقدماً إن كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مرّ فالتالي غير لازم، وإن كان هو المطلق أي الوجوب بوجه ما، فاللازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع ا هـ. أي لأن محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارح السابق بوجوب الواجب. وأقول: يمكن أن يجاب باختيار الشق الأوّل ويوجه لزوم التالي بأن المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الإيجاب فلا يكون هذا الإيجاب إيجاباً، وذلك لأنه إذا كان الفرض أن إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه فلا جائز أن يثبت إيجاب ذلك الشيء بدون ما يتوقف عليه إذ لا يتم الشيء بدون ما يتوقف عليه، ولا مع ما يتوقف عليه لأن الفرض أن إيجابه ليس إيجاباً لما يتوقف عليه. والحاصل أنه يلزم من كون إيجاب الشيء ليس إيجاباً لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الإيجاب لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء لأن الشيء لا يتم بدون ما يتوقف عليه، فإذا لم يكن إيجابه إيجاباً له لم يثبت إيجابه، وأما إيجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفيد في كون هذا الإيجاب المستقل لذلك الشيء إيجاباً لذلك الشيء فليتأمل. ثم رأيت السيد قرّر كلام العضد بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعي فقال ما لفظه: يريد أن الشرط الشرعي يجب بذلك الأمر الذي وجب به الفعل المشروط إذا لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضي وجوبه على ما هو المفروض لزم أن يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به، فإذا أتى به حال عدم الشرط صدق أنه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه رخروجه عن عهدة التكليف، وهذا ينفي حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعي شرطاً للفعل قطعاً، هذا خلف ولا يمكن إجراء هذا الدليل في الشرائط العقلية والعادية ا هـ.

الواجب المتوقف عليه، وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً لأن الدال على الواجب ساكت عنه **(وثالثها)** أي الأقوال يجب **(إن كان سبباً كالنار للإحراق)** أي كإمساس النار لمحل فإنه سبب لإحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه. والفرق أن السبب لاستناد المسبب إليه أشد ارتباطاً به من الشرط بالمشروط **(وقال إمام الحرمين)** يجب **(إن كان شرطاً شرعياً)** كالوضوء للصلاة **(لا عقلياً)** كترك ضدّ الواجب **(أو عادياً)** كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه إذ لا وجود

وكان وجه عدم إمكان الإجراء المذكور أن توقف وجود الشيء على شرائطه العقلية والعادية أمر آخر يقتضي وجوبها وقد فرض في الدليل أنه ليس هناك أمر آخر إلا أن يريد بالأمر ما يرد من الشارع فليتأمل. والظاهر أن هذا الذي ذكره مخالف لقول المولى التفتازاني لا خفاء في أن النزاع في أن الأمر بالشيء هل يكون أمراً بشرطه وإيجاباً له وإلا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعاً إذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع أنه يجب الإتيان به عند الإتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة، وهذا كما أن الشرط العقلي معلوم أنه لازم قطعاً ا هـ. فليتأمل.

قوله: **(وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقاً)**: قال شيخنا العلامة: هذا القول وإن دل عليه كلام المصنف والشارح ينفيه صريح كلام التفتازاني قال: لا خلاف في إيجاب الأسباب كالأمر بالقتل أمر بضرب السيف مثلاً والأمر بالإشباع أمر بالإطعام إنما الخلاف في غيره ا هـ. وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل فساده في غاية الظهور ولا منشأ له ورآ ما يعمي ويصم من حب الاعتراض على المصنف والشارح إلا التساهل والاسترواح. أما أوّلاً فلأن ردّ كلام المصنف والشارح في هذا الأمر النقلي بكلام المولى التفتازاني ليس أولى من العكس بل لا يرتاب منصف في أن العكس أولى لما استقر من أن للمصنف من سعة الإطلاع في هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاوز الحد وفات العدّ خصوصاً ومن المشهور أن من حفظ حجة على من لم يحفظ، وأما ثانياً فلصحة نقل الخلاف في الأسباب في كلام الأئمة حتى في كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله الآتي «فلا يجب» أي السبب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير ا هـ. والعجب غفلة الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب في مختصره الكبير مسئلة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب إذا كان مقدوراً للمكلف غير لازم له عقلاً كترك أضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس في الوضوء، وحاصله ما جعله الشارع شرطاً من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب ا هـ. فقد صرح بالخلاف في السبب ورجح عدم الوجوب بقوله «وقيل والسبب».

وقال الاسنوي في شرح منهاج البيضاوي ما نصه: والثالث أن لا يكون أمراً لا بالسبب ولا بالشرط ثم قال: ولا ذكر لهذا الثالث في كلام الآمدي ولا في كلام الإمام وأتباعه. نعم

لمشروطه عقلاً أو عادة بدونه فلا يقصده الشارع بالطلب بخلاف الشرعي. فإنه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه. وسكت الإمام عن السبب وهو لاستناد المسبب إليه في

حكاه ابن الحاجب في مختصره الكبير وإن كان كلامه في الصغير في أثناء الاستدلال يقتضي أن إيجاب السبب مجمع عليه ا هـ. وقد حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بأنه خرق الاجماع الذي نقله في مختصره الصغير فقال: اعلم أن محل الخلاف في المسئلة هو أن الأمر بالشيء مطلقاً هل هو أمر بالمقدور الذي لا يتم إلا به كما ترجمها بذلك في المحصول، أو ليس أمراً به وإلى هذا أشار الشارح بقوله في أوّل المسئلة «واجب بوجوب الواجب» وبقوله «وقيل لا يجب بوجوب الواجب». ثم على الأوّل فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الأمر بالأصل أو من دلالة الصيغة؟ قولان: الثاني منهما قول الجمهور ونصره ابن برهان وينحل ذلك إلى أن الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام وقد صرح بالأوّل إمام الحرمين في البرهان والتلخيص. وإذا علمت أن ذلك محل الخلاف فاعلم أن محل الإجماع هو أنه إذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الأمر بالمسبب، وعند البعض من دلالتها، وعند البعض من دليل خارجي لا من الصيغة ولا من دلالتها، وهذا هو الذي يذهب إليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال في المنتهى: إنا لا ننكر أن الأسباب واجبة بدليل خارجي، وقال في المختصر: وإن سلم الإجماع ففي الأسباب بدليل خارجي والدليل الخارجي هو أنه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الإتيان بأسبابها كالمأمور بالقتل بالسيف ليس في وسعه إلا حز الرقبة ونحوه بإمرار السيف لا ترتب الموت على ذلك، وهذا الدليل هو الذي نقله الشارح عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين ا هـ كلام الكمال. والإجماع بهذا المعنى لا ينافي ما تقدّم عن الاسنوي من حكاية القول الثالث لأن المنفي على هذا الثالث أن وجوب السبب بوجوب المسبب، وهذا لا ينافي وجوبه بدليلٍ خارجي ولا ما تقدّم عن السيد أن فرض المسئلة أنه ليس هناك أمر آخر يقتضي وجوب ما لا يتم الواجب إلا به بأن يقال: إذا كان الفرض ما ذكر فكيف يتأتى الإجماع مع أن الإجماع لا بدّ له من مستند؟ وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع أن ذلك الدليل الخارجي أمر آخر يقتضي الوجوب لجواز أن ما نفاه السيد وجود أمر يرد من الشارع وهذا لا ينافي قيام موجب آخر يستند إليه الإجماع كالدليل الخارجي المذكور فليتأمل.

قوله: (فإنه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه): قال شيخنا العلامة: فيه نظر، لأن اعتباره إن كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذي هو مطلوب الدليل، وإن كان بإيجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لأن مجرّد اشتراطه كاف في انتفاء وجود مشروطه بدونه ا هـ. وأقول: هذا الاعتراض بمعزل بعيد عن المراد لأن المراد أن اشتراطه لذلك الواجب في نفسه لا في هذا الطلب الجديد، وحاصله أن اشتراطه في ذلك الواجب في حدّ نفسه لما لم

الوجود كالذي نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير مختاراً لقول الإمام وقول المصنف في دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعي ممنوع، يؤيد المنع أن السبب ينقسم كالشرط إلى شرعي كصيغة الإعتاق له وعقلي كالنظر للعلم عند الإمام الرازي وغيره، وعادي كحز الرقبة للقتل. نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الأسباب لأنها التي في وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدي: كحضور العدد في الجمعة فإنه غير مقدور لآحاد المكلفين أي ويتوقف عليه

يكن إلا باعتبار الشرع وإلا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة إلى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلي والعادي فإنه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان في طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لأن توقف وجوده عليهما مقتض لهما ومغن عن قصدهما فتأمله قوله: (ممنوع): وأقول: المنع يؤخذ من توجيه قول الإمام بقوله إذ لا وجود لمشروطه عقلاً أو عادة بدونه أي فهو مستغن عن الإيجاب إذ لا يحتاج إلى ايجاب الشيء لآخر إلا إذا أمكن تحقق ذلك الآخر بدونه قوله: **(نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الأسباب الخ)**: أقول: هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب أن هذا الكلام يقتضي إخراج الأسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدّمة الواجب بل هي الواجب عبر عنها بالمسببات قال: فليتأمل ذلك مع قوله أي الكمال فيما سبق لا من الصيغة ولا من دلالتها ا هـ. وأقول: أما الأوّل فيجاب عنه بأن مراد البعض أن الأسباب هي المقصودة بالمباشرة لأنها التي يمكن مباشرتها، وهذا لا ينافي أن المقصود بالذات حصول مسبباتها. وأما الثاني فقول الكمال المذكور إنما هو قول ثالث في المسئلة كما يستفاد من كلامه.

قوله: **(واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه)**: أي بما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله. قال شيخ الإسلام: المراد بالمطلق ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه وجوده وإن كان مقيداً بغيره كقوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ [الاسراء:٧٨] فإن وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما ا هـ. وقال السيد ما نصه: قال الشارح: الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدّمة وجوده من حيث هوكذلك، وإنما اعتبر قيد الحيثية لجواز أن يكون واجباً مطلقاً بالقياس إلى مقدّمة ومقيداً بالنسبة إلى أخرى فإن الصلاة بل التكاليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهي بالقياس إليهما مقيدة، وأما بالقياس إلى الطهارة فواجبة مطلقاً. وبالجملة الإطلاق والتقييد أمران إضافيان ولا بدّ من اعتبار الحيثية في حدود الأشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء في مبحث الجنس ا هـ. وقال الزركشي: الثاني أن يكون مطلقاً ليحترز عن الواجب المقيد بحالة حصول المتوقف عليه كقوله

وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد **(فلو تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره)** من الجائز كماء قليل وقع فيه بول **(وجب)** ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه **(أو اختلطت)** أي اشتبهت **(منكوحة)** لرجل **(بأجنبية)** منه **(حرمتا)** أي حرم قربانهما عليه **(أو طلق معينة)** من زوجتيه مثلاً **(ثم نسيها)** حرم عليه قربانهما أيضاً اما الأجنبية والمطلقة فظاهر، وأما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالأجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فترجعان إلى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر في ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناوله ما ذكر قبله وترك جواب مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها، ولو أخره

«إن ملكت النصاب فزك» فلا يقتضي إيجاب ملك النصاب اتفاقاً، وكذا حج إن استطعت وفي هذا القيد أيضاً نظر، لأنه فيما لا يتم الواجب إلا به وكلامه فيما لا يتم الواجب إلا به وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق ا هـ. قوله: **(فلو تعذر ترك المحرم الخ)**: هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالفاء إلى تفرعها على الأصل السابق كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذي هو واجب عليه. قال الكمال: ولا يخفى بعد التأمل أن المتوقف بالحقيقة في الأخيرين من هذه الفروع تيقن الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به بأن توقف عليه وجود الواجب أو العلم بوجوده لظهر وجه التفريع ا هـ. وسلك الجلال السيوطي هذا المسلك فقال: المقدّمة قسمان: أحدهما يتوقف عليها نفس وجود الواجب، والثاني يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بأن لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم كما إذا اختلطت نجاسة الخ. وأقول: الذي يظهر أن إعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة إليه إذ يصدق في كل من الفرعين الأخيرين ما دام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف نفس الإتيان بالواجب أي على وجه مبرر شرعاً فتأمله قوله: **(كماء قليل وقع فيه بول)**: أقول: قد اشتهر التسامح في التمثيل والاكتفاء فيه بالفرض فضلاً عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فإطالة الكمال وغيره المنازعة في هذا التمثيل ليست في محلها.

قوله: **(فلم يتعذر في ذلك الخ)**: قال شيخنا العلامة: قد يعترض بأن الواجب وهو ترك المحرم إذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب إلا به فلا يصح جعله من فروعه كما يشير إليه قوله فلو ا هـ. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الغفلة الفاحشة إذ لا يخفى بأدنى تأمل أن التمثيل بذلك مقيد بحال الاشتباه وأن المكلف حينئذ مخاطب بترك المحرم وأن تركه في ذلك الحال واجب حتى لو استمتع بإحداهما في ذلك أثم كما صرحوا به في الفروع، وأن ذلك الترك الواجب في ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجباً أيضاً لتوقف الترك الواجب عليه، وهذا لا ينافيه إمكان ظهور الحال والتمكن حينئذ من ترك المحرم

عنهما لاحتاج إلى ذكر ما زدْتهُ بعد قوله «معينة» كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الأمر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه بأن كان منهياً عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافاً للحنفية) لنا لو تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة) أي التي كرهت فيها الصلاة من النافلة المطلقة كعند طلوع الشمس حتى ترتفع كرمح، واستوائها

وحده لأن الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعني الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقرر، ولعمري إن هذا في غاية الظهور والعجب كيف خفي على الشيخ! فقوله «إذا أمكنه فعله وحده» إن أراد فرض الإمكان حال الاشتباه فقوله «لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب إلا به» غير صحيح لأن ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضاً واجباً: وإن أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التمثيل فأحسن التأمل والله الموفق قوله: (فلم يتناوله ما ذكر قبله): أقول: فيه ردّ لما توهمه الكوراني حيث قال: ولو بدل المصنف لفظة أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة ا هـ. فإنه إن أراد بالقاعدة أن مالا يتم الواجب إلا به واجب فالتعبير بـ«أو» لا ينافي ذلك أو قوله «فلو تعذر الخ» فليس هذا من فروعها كما تبين.

قوله: (لا يتناول المكروه): فيه أمران: الأوّل أن المراد أنه لا يتناول الماهية أي يتعلق بها باعتبار المكروه أي تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافي ما يأتي أن الأمر لطلب الماهية بل تمكن مطابقتها له خلافاً لما أوهمه كلام شيخنا العلامة. والثاني أن شيخنا العلامة أورد أن المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتي أنه صحيح فيتناوله الأمر فلا يصح العموم، ثم أجاب بأن الكراهة في ذلك ليست للفعل بل لكونه في ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئي الفعل لا الكون ا هـ. وأقول: في هذا الجواب نظر لأن النهي لا يتعلق إلا بالأفعال والكون المذكور ليس منها، فالوجه استثناء ما ذكر أو تقييد القاعدة، ثم رأيت شيخ الإسلام قيدها فقال: ومحل ما ذكره في المكروه منها إذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سيأتي ا هـ.

قوله: (فلا تصح الصلاة في الأوقات المكروهة): أقول: الوجه الحسن لهذا التفريع هو ما أشار إليه الشارح المحقق بقوله «إذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أي وافقت الشرع بأن تناولها الأمر بالنافلة المطلقة الخ» وحاصله كما لا يخفى على ذي لب أن صحة الصلاة موافقتها الشرع كما تقدّم أن الصحة مطلقاً موافقة ذي الوجهين الشرع، وموافقتها الشرع سببه تناول الأمر لها إذ العبادة ما لم يؤمر بها ولو من بعض الوجوه الذي لا يلزم شيئاً من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون صحتها موقوفة على تناول الأمر لها على ما ذكر ومستلزمة له. وإن كان مطلق الصحة الشاملة لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا

حتى تزول، واصفرارها حتى تغرب إن كان كراهتها فيها كراهة تحريم وهو الأصح عملاً بالأصل في النهي عنها في حديث مسلم **(وإن كان كراهة تنزيه)** وصححه النووي أيضاً في بعض كتبه فلا تصح أيضاً **(على الصحيح)** إذ لو صحت على واحدة من الكراهتين أي وافقت الشرع بأن تناولها الأمر بالنافلة المطلقة المستفاد من أحاديث الترغيب فيها لزم

تستلزمه فتناول الأمر لها لازم لصحتها فيلزم من نفيه نفي صحتها لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، فاستنتاج المصنف نفي صحة الصلاة في الأوقات المكروهة من نفي تناول الأمر لها استنتاج في غاية الصحة والظهور لاخفاء فيه ولا ارتياب. وإذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما نصه: اعلم أن ابن الحاجب وغيره عرفوا الصحة عند المتكلمين بأنها موافقة أمر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأموراً فيصح الاستدلال بنفيه على نفيها، لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم وأن المصنف عرفها بموافقة الشرع التي لا تستلزم الأمر لوجودها في العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نفيها، فاستنتاج نفيها من نفيه بقوله فلا يصح اشتباه. ا هـ نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسهو الصريح، ومنشأ ذلك أنه سرى ذهنه إلى مطلق الصحة الذي لا يستلزم الأمر غافلاً عن أن الكلام في صحة الصلاة فإن صحتها تستلزم الأمر بها في الجملة إذ لو لم يؤمر بها مطلقاً لم تكن موافقة للشرع ولا مستجمعة لما يعتبر فيها من عدم وقوعها في هذا الوقت المخصوص، وإنما كان يصح هذا الاعتراض لو كان المصنف استدل بنفي الأمر على نفي مطلق الصحة أو على نفي صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى بل إنما استدل بنفيه على نفي صحة الصلاة. لا يقال لا نسلم أن الصحة عند المصنف تستلزم الأمر في العبادات لأن الصلاة في الأماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لأنها مكروهة لأنا نقول: إن الصلاة المذكورة مأمور بها قطعاً من حيث نفسها والنهي فيها راجع لخارج غير لازم كما قرره شيخنا كغيره. والمراد بكون الشيء مأموراً به الذي هو لازم الصحة كونه مأموراً به من حيث نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقاً كما هو ظاهر، ولو صح الاعتراض بذلك ورد على طريقة ابن الحاجب أيضاً بأن يقال: الصحة لا تستلزم كون الشيء مأموراً به بدليل الصلاة في الأماكن المكروهة فليتأمل.

قوله: **(وإن كان كراهة تنزيه)**: قال شيخنا العلامة: المستتر في كان عائد على كراهتها وفيه أن ضمير المؤنث المجازي مذكر وهو ممنوع إلا في ضرورة ا هـ. وأقول: ذكره باعتبار أن الكراهة نهي مخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا منع ولا ضرورة قوله: **(بأن تناولها الأمر)**: قال شيخنا العلامة: فسر به موافقة الشرع وهي أعم منه إذ هي كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعاً أي من الأركان والشروط ا هـ. وأقول: أما أولاً فليس هذا تفسير للموافقة بل هو بيان لسببها لأن الموافقة تتوقف على تناول الأمر وليست عينه كما هو ظاهر. وأما ثانياً فإن أراد بأنها أعم أنها تصدق بتناول الأمر وبغيره كما في العقود المباحة إذ يتحقق فيها موافقة الشرع

التناقض (فتكون) على كراهة التنزيه (مع جوازها فاسدة) أي غير معتد بها لا يتناولها الأمر فلا يثاب عليها. وقيل إنها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الأمر فيثاب عليها والنهي عنها راجع إلى أمر خارج عنها كموافقة عباد الشمس في سجودهم عند طلوعها وغروبها دل على ذلك حديث مسلم، وسيأتي أن النهي لخارج لا يفيد الفساد وبرجوع النهي فيها

دون تناول الأمر إذ لا أمر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر لأن الأعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع، والكلام في الثاني دون الأوّل لأن الكلام في صحة الصلاة لا في مطلق الصحة كما لا يخفى. وإن أراد بأنها أعم أن لها معتبرات أخر غير تناول الأمر فتفسيرها بالتناول غير كاف، فجوابه أنه لا يصدق حقيقة تناول الأمر إلا عند اجتماع سائر المعتبرات إذ لو تخلف شيء منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الأمر. وأما ثالثاً فالاستجماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تتحقق الموافقة، وقوله كما مرّ ممنوع إذ لم تفسر فيما مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هناك «لاستجماعه الخ» بلام التعليل قوله: (فتكون مع جوازها فاسدة): قال شيخ الإسلام: إشارة إلى ردّ استشكال ذلك بأنه إذا جاز الإقدام عليه فكيف لا يصح؟ ووجه الردّ ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشي ان الإقدام على العبادة التي لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعباً، جوابه أن الحرمة بمعنى آخر ا هـ. أي وذلك المعنى الآخر هو التلاعب. ثم لا يخفى ما فيه فإن الحرمة مطلقاً تنافي الجواز وأي معنى وفائدة للجواز حينئذ؟ وفي حاشيته أعني شيخ الإسلام لشرح البهجة للعراقي ما نصه: وأيضاً إباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافي حرمة الإقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع أنه لا بعد في إباحة الإقدام على ما لا ينعقد إذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب ا هـ. أي لكن ينبغي حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الأجوبة.

قوله: (وسيأتي): قال شيخنا العلامة: أي في مبحث النهي أن النهي لخارج أي غير لازم كذا قيد به الشارح فيه. قال المصنف: والشارح هناك كالوضوء بمغصوب. قال الشارح لإتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضاً، وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضاً، وكالصلاة في المكان المكروه أو المغصوب اهـ. وأنت تعلم أن لازم الشيء ما يلزم من وجود الشيء وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء لجواز كونه أعم من الملزوم، وكل من الإتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وإن تحقق بغيرهما أيضاً والحكم بأنه في ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم فتدبر اهـ. وأقول: كثيراً ما تزل الأقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الأئمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما وقع للشيخ هنا فإنه لم يميز بين اصطلاح الأصوليين هنا في الخارج واللازم واصطلاح غيرهم ولم يحرر مقصودهم بهما وتمسك بمجرّد ما تقرر في اصطلاح المنطق في ذلك فوقع في الغلط الذي أوقعه في هذا التشنيع الذي عاد عليه، وذلك لأن مرادهم

بالخارج عن الشيء ما يوجد مع غيره وإن لم ينفك عن ذلك الشيء أي وإن كان لازماً أعم، وبلازم الشيء ما لا ينفك عنه ولا يوجد مع غيره. وحاصله اللازم المساوي كما لا يخفى أن مرادهم ما ذكر على من له تتبع لنصوصهم واطلاع على مقاصدهم. قال العلامة القرافي في شرح المحصول نقلاً عن الإمام الرازي في المعالم: أجمعوا على أن النهي لا يفيد الملك في جميع الصور بل الضابط أن المنهي عنه إما أن يكون تمام المنهي عنه أو جزأه أو خارجاً لازماً أو خارجاً مفارقاً. ثم قال: وأما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اهـ. فانظر هذا الإمام كيف جعل الوضوء بالماء المغصوب مما نهى عنه لخارج مفارق وأقره هذا العلامة على ذلك مع أن ذلك الخارج لا ينفك عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازماً مساوياً، فهذا نص من هذين الإمامين في أن المراد بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الأصفهاني وناهيك به في شرح المحصول ما نقله القرافي وأقره أيضاً، وذكر عن الأئمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ أبي إسحق.

وقال بعض أصحابنا: إن كان النهي يختص بالمنهي عنه كالصلاة في السترة النجسة دل على فساده، وإن كان لا يختص بالمنهي عنه كالصلاة في الدار المغصوبة وفي الثوب من الحرير والبيع وقت الصلاة والنداء لا يدل على فساده اهـ. فانظر قوله «كالصلاة في الدار المغصوبة والبيع وقت النداء» مع أن المعنى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتفويت وهو لا ينفك عن الصلاة المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضاً فهو لازم أعم، فهذا نص في أن المراد بمقابله وهو اللازم ما لا ينفك عن ملزومه ولا يوجد في غيره وكان مراده بقوله «وإن كان لا يختص بالمنهي عنه» وإن كان لمعنى لا يختص بالمنهي عنه أو أراد بالمنهي عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع فإن النهي لا يختص به بل يوجد في التفويت بغيره. ومنها قوله: ونقل عن طائفة من المتكلمين أن النهي إن كان لمعنى يخص المنهي عنه كالصلاة في البقعة النجسة فإنه يقتضي فساد المنهي عنه، فإن النهي إنما كان لمعنى يخص الصلاة وهو النجاسة، ألا ترى أنه في غير الصلاة لا يمنع من الجلوس في البقعة النجسة، وإن كان النهي لمعنى لا يخص المنهي عنه لا يقتضي فساده وذلك بمثابة النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فإنه نهي عن الغصب وذلك لا يخص الصلاة اهـ. فانظر كيف جعل الغصب مما لا يقتضي الفساد مع أنه لازم للصلاة في الدار المغصوبة لكنه أعم لوجوده في غيرها، فهذا نص في أنهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهي الفساد في صورة الصلاة في الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن الحاجب وغيره. لا يقال سيأتي في كلام الشارح كغيره في تلك الصورة أن كلاً من جهتي الصلاة والغصب يوجد بدون الآخر فلا يكون الغصب لازماً لأنا نقول: لزوم الغصب للصلاة في الدار المغصوبة التي هي المنهي عنه قطعي معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتي عن الشارح لأنه باعتبار ما اشتمل عليه المنهي عنه من الجهتين المذكورتين، وهذا لا ينافي القطع

للخارج انفصل الحنفية أيضاً في قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم كالصلاة في المغصوب. أما الصلاة في الأمكنة المكروهة فصحيحة والنهي عنها لخارج جزماً كالتعريض بها في الحمام لوسوسة الشياطين، وفي أعطان الإبل لنفارها، وفي قارعة الطريق لمرور الناس، وكل من هذه الأمور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهي في الأمكنة ليس لنفسها بخلاف الأزمنة على الأصح فافترقا. واحترز «بمطلق الأمر» عن المقيد بغير

بأن نفس المنهي عنه وهو الصلاة في الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره. وفي شرح المنهاج للاسنوي وشرح الكتاب للزركشي وغيرهما مثل ما تقدّم عن القرافي، وممن تفطن لمراد القوم الكمال وشيخ الإسلام في حاشيتهما حيث بينا أن مرجع النهي في الصلاة في الحمام مثلاً وهو التعرض لوسوسة الشياطين عام أي يحصل بغير ذلك المكان وإن كان لازماً للصلاة فيه كما سيأتي عنهما. وإذا تأملت ذلك علمت أنه لا منشأ لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه إلا اشتباه مراد القوم عليه وعدم تمييزه بينه وبين غيره فقلد مجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير لمقصود القوم على أن إطلاق القوم اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لأن اللازم في اصلاحه أعم ومساوٍ، فغاية الأمر أنهم أرادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوي لأنه الموافق لمقصودهم، وبالخارج ما عداه ولا غبار على ذلك فلا تكن من الغافلين.

قوله: (**فالنهي في الأمكنة ليس لنفسها**): قال شيخنا العلامة: أي لنفس الأمكنة فجعل الضمير في «لنفسها» للأمكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث قال في السؤال الذي أورده لا لنفس الزمان، لكن جعله شيخ الإسلام للصلاة فقال: يعني ليس لنفس الصلاة ولا للازمها بخلافه في الأزمنة اهـ. ولعله أقرب معنى وإلا فمجرد نفي كونه لنفس الأمكنة أي فائدة له فإن مجرد كونه لنفس الأمكنة لا يفيد إلا بعد إثبات لزومها للصلاة مع أنه لا لزوم كما سيأتي بيانه بخلاف نفي كونه لنفس الصلاة فإنه يفيد لأن كون النهي لنفس الصلاة يفيد الفساد فنفي كونه لنفسها يفيد صحتها وكنفسها لازمها، فحيث يستنتج الصحة من نفي كون النهي لنفسها يراد أيضاً نفي كونه للازمها. واعلم أن الذي يظهر في معنى قولهم نهي عن كذا لنفسه أو لازمه مثلاً أنه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع النهي، فمعنى نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه، ومعنى نهى عنه للازمه أنه نهى عنه باعتبار لازمه، ومعنى نهى عنه لخارج أنه نهى عنه باعتبار الخارج، ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهي إلى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتي في مبحث النهي وفيها أي في المعاملات إن رجع النهي إلى أمر داخل أو رجع إلى لازم لها، وقول الشارح في النهي لخارج أي غير لازم لأن المنهي عنه في الحقيقة ذلك الخارج.

قوله: (**بخلاف الأزمنة**): أي فإن النهي عن الصلاة فيها لخارج لازم وهو تلك الأوقات كما ذكره الشارح في مبحث النهي الآتي بقوله «وكالصلاة في الأوقات المكروهة لفساد الأوقات

....

اللازمة لها بفعلها فيها» اهـ. ووجه لزوم الأوقات دون الأماكن أنه يمكن ارتفاع النهي عن الأمكنة قبل فعل الصلاة فيها بأن تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم لأن الأمكنة باقية بحالها، وأنه يمكن حال إيجاد الفعل نقله من ذلك المكان إلى مكان آخر، ولا يمكن واحد من هذين الأمرين في الزمان على أنه لا حاجة لذلك مع قولنا إن النهي في الأمكنة ليس لأجلها بل لا تعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين في الحمام وإنما يحتاج لبيان انتفاء لزوم ذلك العارض وسيأتي بيانه. قال الكمال: لا يقال هذا أي أن النهي في الأمكنة ليس لنفسها بل لخارج بخلاف الأزمنة فافترقا إن سلم في غير ساعتي الطلوع والغروب فهو فيهما ممنوع لأن النهي فيهما لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية لا لنفس الزمان فأين الفرق، لأنا نقول موافقة عباد الشمس في سجودهم عبارة عن إيقاع الصلاة في هذا الزمن الخاص من حيث هو إيقاع فيه بخلاف الصلاة في الحمام مثلاً فإن متعلق النهي فيها ـ وهو التعرض لوسوسة الشياطين ـ من حيث إنها مما يشغل القلب ويخل بالخشوع عام كمتعلق النهي عن الصلاة في المغصوب وهو شغل ملك الغير اهـ. ووافقه على ذلك شيخ الإسلام. وقوله «عام» أي يحصل بغير ذلك المنهي عنه وهو الصلاة في الأمكنة المذكورة أيضاً. وإن كان لازماً لها فلا يكون النهي لخارج لازم حتى يقتضي الفساد لأن المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه. ثم لا يخفى أن المفهوم من سياقه أن مقصوده بهذا الجواب إثبات رجوع النهي لنفس الزمان مع أن جوابه لا يفيد ذلك بل إنما يفيد رجوع النهي إلى الموافقة المذكورة أي إيقاع الصلاة في ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهي لا نفسه إلا أن يجاب بأن المراد برجوع النهي للزمان أعم من أن يرجع إليه بنفسه أو بواسطة كونه متعلق المرجع إلا أنه يرد حينئذ أنه لا حاجة إلى هذا لأنه يكفي ذلك المرجع نفسه لأنه شيء خاص فيقتضي عدم الصحة هنا مع أن فيما ادعاه من أن الموافقة المذكورة هي الإيقاع المذكور بحثاً، بل الظاهر أنها تحصل بذلك الإيقاع لا أنها عينه وعلى هذا فمرجع النهي الموافقة المذكورة وهي شيء خاص لا يحصل بغير الصلاة في هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيهما وذلك يقتضي عدم الصحة.

قوله: (على الأصح): مقابله أن النهي في الأزمنة لخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث. قال بعض من لقيناه: ويجاب بأن هذا حكمة النهي وليس بعلة لعدم اطراده وإلا لحرم بمكة ومع وجود السبب اهـ. وأقول: لو صح هذا ورد على الصحيح من أن النهي للازم العبادة وهو الأوقات الفاسدة كما علل هذا البعض أيضاً به القول الصحيح إذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراده وإلا لحرم بمكة ومع وجود السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع أن للمقابل أن يعتبر في العلة شرطاً أو شطراً خصوص المحل من كون الصلاة لا سبب لها وكونها بغير الحرم فلا ينعدم الاطراد على أن الوجه أنه ليس المراد فيما ذكر حقيقة التعليل كما سبق بيانه.

المكروه فلا يتناوله قطعاً. (أما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما (كالصلاة في)

قوله: (أما الواحد بالشخص): قال شيخ الإسلام: هو ما يمنع تصوره من حمله على كثيرين كالصلاة في مغصوب اهـ. وهو نص في إرادة الجزئي الحقيقي وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه أنهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره، ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر في الواحد بالشخص بل يشمل أيضاً الواحد بالنوع لجواز أنهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع، ويدل عليه أن بعضهم كالأصفهاني في شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع، وعلى هذا فلا بد من تقييد الصلاة في الدار المغصوبة في تمثيلهم بها للواحد بالشخص من قيود تصيرها واحداً بالشخص كأن يراد صلاة زيد الفلانية في يوم كذا في ساعة كذا في دار عمرو بغير رضاه، أو من تقدير المضاف أي كجزء الصلاة في الدار المغصوبة أي جزئها الحقيقي. نعم لقائل أن يقول: أي حاجة إلى فرض هذا الكلام في الواحد بالشخص، وهلا فرض في الواحد بالنوع إذا عنون بما هو منشأ هذا الخلاف كالصلاة في المغصوب فإنا نقطع بأن كل فرد من أفراد الصلاة في المغصوب يجري فيه هذا الخلاف فيصح فرضه في النوع الكلي الشامل لسائر الأفراد فيقال: أما ما له جهتان لا لزوم بينهما الخ. ولا يفيد بالواحد بالشخص ولا ينافي ذلك أن النوع لا وجود له بنفسه في الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لما سيأتي في مبحث الأمر والنهي.

قوله: (لا لزوم بينهما): قال الكمال: تنبيه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى أن قول المصنف كالصلاة تقييد لإطلاق الجهتين في عبارته لا تمثيل محض، والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه مما لا انفكاك لإحدى جهتيه عن الأخرى فلا يقال إنه مأمور به من حيث هو صوم منهي عنه من حيث إنه مضاف إلى يوم النحر لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لإمكان كل منهما بدون الآخر اهـ. وهو كالصريح بأن الجهتين في صوم يوم النحر هما كونه صوماً وكونه صوماً ليوم النحر وهو موافق لقول العضد. قالوا: أي القائلون بعدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة: لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحاً باعتبار الجهتين إذ لا مانع أي من الصحة إلا اتحاد المتعلق أي للأمر والنهي واعتبار الجهتين يدفعه أي لاتحاد الجواب بوجهين: أحدهما أن صوم يوم النحر أي الذي هو جهة النهي لا ينفك عن الصوم أي الذي هو جهة الأمر لأن المضاف يستلزم المطلق أي بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الأولى المحذورة عن الثانية أي لم تنفرد عنها، وإن انفكت الأولى عن الثانية في صوم عاشوراء مثلاً فكانا بمنزلة الجهة الواحدة بخلاف الصلاة والغصب لإمكان كل بدون الآخر. وحاصله تخصيص الدعوى أي الصحة فيما له جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اهـ. لكن يشكل عليه أن هذا الاعتبار موجود في الصلاة في المغصوب إذ هي صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الأولى لأن المضاف يستلزم المطلق بخلاف الأولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه

المكان **(المغصوب)** فإنها صلاة وغصب أي شغل ملك الغير عدواناً وكل منهما يوجد بدون الآخر **(فالجمهور)** من العلماء قالوا **(تصح)** تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص إلى آخره فرضاً كانت أو نفلاً نظراً لجهة الصلاة المأمور بها **(ولا يثاب)** فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب. وقيل يثاب من جهة الصلاة وإن عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والأوّل تقريب رادع عن إيقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى **(و)** قال **(القاضي)** أبو بكر الباقلاني **(والإمام)** الرازي **(لا تصح)** الصلاة مطلقاً نظراً لجة الغصب المنهي عنه **(ويسقط الطلب)** للصلاة **(عندها)** لأن السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها **(و)** قال الإمام **(أحمد لا صحة)** لها **(ولا سقوط)** للطلب عندها. قال إمام الحرمين: قد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بقضائها

فكيف صح الفرق بينهما، ثم رأيت شيخ الإسلام أورد هذا الإشكال وأجاب عنه فقال: فإن قلت كلّ من صوم يوم النحر والصلاة في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك فيها دونه؟ قلنا: لأن الزمن داخل في ماهية الصوم لأنه الإمساك عن المفطر بالنهار بخلاف المكان ليس داخلاً في ماهية الصلاة اهـ. فإن قلت قد ظهر من هذا التعريف أن اللزوم المنفي المقتضي للفساد أعم من اللزوم من الجانبين ومن أحدهما إذ اللزوم في صوم يوم النحر من أحدهما كما تبين، وهذا يخالف ما بيناه فيما سبق أن النهي لخارج إنما يقتضي الفساد إذا كان ذلك الخارج لازماً مساوياً قلت: لا نسلم المخالفة لأن انتفاء لزوم المساواة بين جهتي المنهي عنه لا ينافي وجوده بين المنهي عنه وخارجه الذي هو مرجع النهي في الحقيقة، وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين المنهي عنه وخارجه المذكور فإن اللزوم بين جهتي صوم النحر ثابت في الجملة كما تقرر مع تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذي هو الإعراض عن ضيافة الله تعالى بخلاف الصلاة في المغصوب فإن خارجها المذكور الذي هو الغصب يوجد بغيرها أيضاً فليتأمل.

قوله: **(في المكان المغصوب)**: كان تقدير المكان مع أن الحكم لا يتقيد به مع التصريح به في كلام من جرت عادة المصنف بالأخذ منه أو بموافقته والمشي على طريقته لأن ذلك قرينة على إرادة المصنف له، وقد عبر ابن الحاجب بقوله «كالصلاة في الدار المغصوبة» وقد يقال إن إسقاط الموصوف إشارة إلى إرادة التعميم. قوله: **(وهذا هو التحقيق الخ)**: قد يعارضه ما تقرر في الفروع من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حاقناً أو حاقباً أو بحضرة طعام يتوق إليه إلى غير ذلك، فإنه إذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم إلا أن يحمل السقوط في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا أو يرد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور إذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهي لخارج فيهما فليتأمل. قوله: **(نادماً الخ)**: قال شيخنا العلامة: اقتصر في تفسير

(والخارج من) المكان **(المغصوب تائباً)** أي نادماً على الدخول فيه عازماً على أن لا يعود إليه **(آت بواجب)** لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور **(وقال أبو هاشم)** من المعتزلة هو آت **(بحرام)** لأن ما أتى به من الخروج شغل بغير إذن كالمكث والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه إذ لا إقلاع إلا حينئذ **(وقال إمام الحرمين)** متوسطاً بين القولين هو **(مرتبك)** أي مشتبك **(في المعصية مع انقطاع تكليف النهي)** عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائباً المأمور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من لضرر الذي هو حكمة النهي فاعتبر في الخروج جهة معصية وجهة طاعة وإن لزمت الأولى الثانية والجمهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الأشد كما ألغى ضرر

التوبة على جزأين من أجزاء مفهومها لأن الإقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج، وقد يقال الإقلاع أخص من مطلق الخروج لأنه الكف امتثالاً اهـ. وأقول: فيما ذكره نظر، أما أولاً فاعتبار قيد الامتثال في الإقلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صريح من كلام الفقهاء، والظاهر أنه ليس في كلامهم ما يساعده على ذلك. وأما ثانياً فقد يقال إن تحقق الندم يغني عن هذا القيد لأن الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد مما يقتضي مصاحبة الإقلاع بقصد الامتثال أو ما يقوم مقامه. وأما ثالثاً فقد يقال إنما لم يتعرض للإقلاع لأن حقيقته غير متصورة حال الخروج لأنه أنما يتم بانتهاء الخروج فلا يتصور اعتباره حقيقة قبله فيكون المراد أن الشروع في الخروج الذي هو شروع الإقلاع هل يكفي في قطع الإثم ويسد مسد الإقلاع أو لا.

قوله: **(فلا يخلص)**: قال شيخنا العلامة: الفاء للتفريع ومعلوم أن المناسب للتفريع على ما تقدم هو الخلوص لا عدمه اهـ. وأقول: هو عجيب لأن تفريع عدم الخلوص من المعصية على الاشتباك فيها الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح، وكان الشيخ ظن أنه تفريع على قوله «مع انقطاع الخ» وليس كذلك كما هو ظاهر. قوله: **(لبقاء ما تسبب فيه)**: قال الكمال: فإن قيل لا معصية إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به وإذا سلم الإمام انقطاع تكليف النهي لم يبق للمعصية جهة قلنا: إمام الحرمين لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية، ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الإمام بأنه بعيد لا محال. ثم بين الكمال وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرده لا يستقل بكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهي عنه أو أمر بضده إذ هي فعل منهي عنه أو ترك مأمور به، وقد سلم انقطاع تكليف النهي عن الخروج وتعلق الأمر به فيكون طاعة محضة لا من وجه ومعصية من وجه اهـ. لأن حاصل ما ذكره هو ما أورده الكمال في السؤال وقد رأيت جوابه عنه.

قوله: **(وإن لزمت الأولى الثانية)**: قال شيخنا العلامة: جعل اللازم هو الأولى إذ الخروج

....

تائباً يلزمه شغل ملك الغير بغير إذنه لا الثانية إذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائباً، ثم قوله «وإن لزمته» تنبيه على فساد هذا الاعتبار بأن لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال به. قال العضد: فإن قيل فيه الجهتان فيتعلق الأمر بإفراغ ملك الغير والنهي بالغصب كالصلاة في الدار المغصوبة سواء قلنا: هو غلط لأنه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فإنه يمكن الامتثال وإنما جاء الاتحاد باختيار المكلف. اهـ. كلام شيخنا.
وأقول: أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر متخل عن الحمية متحل بترك العصبية، وفي كلام الكمال نوع اضطراب لأن كلامه أفاد أولاً أنها الإثم، وثانياً أنها الشغل.
وأما قوله «ثم قوله وإن لزمته» تنبيه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه على ذي لب متخل عن الحمية متحل بترك العصبية بل هو تنبيه على أن ذلك اللزوم لا يرد على الإمام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وإنما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهي فعل المنهي عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه لأنه حينئذ يكون مأموراً بفعل ما منع منه وإلزام تركه وليس الأمر كذلك، وإنما هي معصية حكمية بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظاً عليه لإضراره الآن بالمالك إضراراً ناشئاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن عنه وعدم إلزامه بالترك، فالفعل مقدور له لأنه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه، غاية الأمر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظاً عليه لإضراره الآن بالمالك إضراراً ناشئاً عن تعديه السابق مع انقطاع النهي الآن عنه وعدم إلزامه بالترك، فالفعل مقدور له لأنه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه. غاية الأمر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظاً ومجرد ذلك لا يقتضي عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى، فالشارح إنما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة في هذا السياق كما لا يمتري فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتي فإنه في غاية الظهور في أن قصده ليس إلا توجيه كلام الإمام وإزالة الشبه عنه، وعلى أن الاعتراض المذكور في العضد لا يرد على الإمام لأنه مبني على تحقق النهي المنافي للأمر فلا يمكن الامتثال، ألا ترى إلى قوله في السؤال والنهي بالغصب وقد بان لك أن لا نهي هناك عند الإمام. لا يقال لا يجوز في الفعل الواحد أن يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمتان وإنما يجوز اجتماع الجهتين إذا انفكت إحداهما عن الأخرى لأنا نقول: لا نسلم ما ذكرت إذا كانت المعصية حكمية استصحابية كما هنا لأن ذلك إنما امتنع في الحقيقة لأنه يؤدي إلى العجز عن الامتثال لتنافي طلب فعل الشيء وطلب تركه، وهذه التأدية منتفية في الحكمية كما تبين آنفاً. ثم رأيت الكمال أشار إلى اندفاع اعتراض العضد أيضاً حيث قال: وإنما يكون ذلك من التكليف بالمحال أن لو تعلق الأمر والنهي معاً بالخروج وتعلق النهي هنا منتفٍ لانقطاع تكليف النهي اهـ. وبالجملة فلا ينبغي أن يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة إلا الغفلة عن انقطاع تكليف النهي وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغرّنك عظمة المعترض،

زوال العقل في إساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الأشد (وهو) أي قول إمام الحرمين (دقيق) كما تبين وإن قال ابن الحاجب إنه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي، ويدفع استبعاده قول الفقهاء ان من جن

فهذا الإمام أعظم. وبما تقرر يظهر أن قول الكوراني وقول الإمام أنه عاصٍ باستصحاب المعصية مطيع بتفريغ المكان كما في الصلاة في الدار المغصوبة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالمحال وهو جواز الخروج مع عدم جوازه اهـ. لم ينشأ عن تأمل كما لا يخفى على أهل التأمل.

قوله: (حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهي): قال شيخنا العلامة: صريح في أن منشأ الاستبعاد عنده مجرد انتفاء تعلق النهي وليس كذلك، بل هو عنده انتفاء تعلق النهي وثبوت تعلق الأمر ونص المختصر، وإذا تعين الخروج للأمر قطع بنفي المعصية بشرطه، وقول الإمام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد. قال العضد في تقريره: قال الإمام باستصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج وهو بعيد اهـ. وإذا ظهر لك أن المستبعد إنما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك أن قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعاً لأن الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذي شأنه في الشرع أن يجري فيه حكم ما قبله من إسلام أو كفر، والاستصحاب على قولهم إنما هو حال الجنون لا التوبة على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمُجرده أن يكون دافعاً لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اهـ. وأقول: ليت شعري ما الذي أحوج شيخنا إلى هذا التعصب البارد، وما كان أغناه عن هذا التحامل الفاسد الكاسد. فأما قوله «وليس كذلك الخ» فأقول: بل هو كذلك كما يشهد به كلام الأئمة لمن راجعه وفهمه، واحتجاجه بعبارة المختصر احتجاج ممنوع بل ظاهرها مع الشارح فإنه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الأمر بوجه، بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهي فإنه لم يزد في بيان الاستبعاد على قوله «ولا نهي» فأين اعتباره ثبوت تعلق الأمر وذكره تعلق الأمر في تقرير قول الجمهور لا يقتضي اعتباره في الاستبعاد ولا لذكره هو أو أحد من شراحه، وما ساقه عن العضد لا يدل له بل يدل عليه وذلك لأن العضد عقب قوله «وهو بعيد» بقوله «استدلالاً عليه» ما نصه: إذ لا معصية إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به وقد سلم انتفاء تعلق النهي به فانتهض الدليل عليه اهـ. وهو صريح في أن منشأ الاستبعاد ما هو صريح كلام الشارح.

والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى، واقتصر على ما يوهم شبهته هو وهذا في غاية الإشكال مناف لحق أداء الأمانة وعبارة المولى السعد التفتازاني. وإنما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لأن الإمام لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا بفعل منهي عنه أو ترك مأمور به بل ذلك في ابتدائها خاصة اهـ. وهي صريحة في ذلك كما لا يخفى على المتأمل. وفي شرح المختصر للأصفهاني واستبعد المصنف قول الإمام لأن المعصية لا تكون إلا بفعل منهي عنه، وإذا لم يتعلق

بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحاباً لحكم معصية الردة لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من أهل الرخصة، أما الخارج غير تائب فعاص قطعاً كالماكث **(والساقط)** باختياره أو بغير اختياره **(على جريح)** بين جرحى **(يقتله إن استمر)** عليه **(و)** يقتل **(كفؤه)** في صفات القصاص **(إن لم يستمر)** عليه

النهي بالخروج فكيف يتصوّر كونه معصية؟ اهـ. فقد ظهر بهذه الصرائح ظهوراً لا يقبل المدافعة أن منشأ الاستبعاد ليس إلا مجرد انتفاء تعلق النهي كما أفاده كلام الشارح المحقق، وأن الاعتراض عليه في ذلك مبني على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحمية ويطابق مقتضى العصبية، وأن قول الفقهاء الذي حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ارتياب. وأما قوله «على أن قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده أن يكون دافعاً لقول بعض آخر» فهو مما يتعجب منه أما أولاً فليس المدعى أن قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه، وفرق كبير بين المعنيين. وأما ثانياً فلا يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل أنه لا معنى لاستبعاد شيء عهد نظيره في كلام الفقهاء أئمة الدين وورّاث المرسلين افترض الله على بقية الأنام الاقتداء بهم في الحلال والحرام، وذلك لأن وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شروحه دعوى التنافي بين إثبات المعصية بالفعل وعدم التكليف بتركه، فإذا وقع في كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التنافي بينهما وسقط الاستبعاد، ومن له إلمام بكلام الأئمة لم يخف عليه وقوع أمثال ذلك فيه وأنهم قد يدفعون استبعاد الشيء بأنه قيل بنظيره. وأما ثالثاً فكيف لا يكون ما تمالأ عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم بعض الأئمة العظام بأنهم حذاق الإسلام دافعاً لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين.

قوله: **(ويقتل كفؤه)**: أي كفء الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفي كلام غير واحد ما يصرح به لا كفء الواقع إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة إليه حتى لو سقط عبد على حر يقتله إن استمر عليه ويقتل عبداً إن انتقل عنه وجب الانتقال إلى العبد وليس من محل الخلاف وإن كان مكافئاً للواقع، ولو سقط حر على عبد يقتله إن استمر وعبداً آخر إن انتقل ففيه هذا الخلاف وإن كان العبد الآخر لا يكافىء الواقع لأنه يكافىء العبد الأوّل، وأسقط عبد على حر يقتله إن استمر عليه وحراً آخر إن انتقل عنه ففيه هذا الخلاف لأن الحر الآخر مكافىء الحر الأوّل مع أنه مكافىء العبد الواقع أيضاً لأن العبد يقتل بالحر، وإن كان العبد لا يكافىء الحر لأن الحر لا يقتل به لأن المكافأة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر. قوله: **(في صفات القصاص)**: أقول: هذا شامل لما إذا كان أحدهم إماماً أعظم أو عالماً أو ولياً لله تعالى دون الباقي، وقضيته أن في انتقاله عن الإمام أو العالم أو الولي إلى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع في صفات القصاص لكن لا يبعد استثناء الإمام إذا ترتب على قتله مفاسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه في دفع تلك المفاسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال إليه،

لعدم موضع يعتمد عليه إلا ببدن كفء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل إلى كفؤه لأن الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال إلى كفؤه لتساويهما في الضرر (وقال إمام الحرمين لا حكم فيه) من إذن أو منع لأن الإذن له في الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدي إلى القتل المحرم والمنع منهما لا قدرة على امتثاله، قال مع استمرار عصيانه ببقاء ما تسبب فيه من الضرر بسقوطه إن كان باختياره وإلا فلا عصيان (وتوقف الغزالي)

وكذا يقال في العالم إذا لزم على قتله وهن في الدين أو ضياع العلم. أما حيث لم يترتب على قتلهما ضرر مطلقاً لوجود من يقوم مقامهما فهو محل نظر، وظاهر إطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما، ولو كان الجرحى أنبياء فالظاهر جريان الخلاف المذكور، نعم لو كان أحدهم رسولاً يدعو إلى الله ولم يتم تبليغه فيتجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال إليه، فإن كان تم تبليغه ففيه نظر. ولو كان أحد الجرحى نبياً دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال إليه وفيما ذكروه في مبحث الاضطرار ما يدل عليه.

قوله: (قيل يستمر): قال شيخ الإسلام: أي وجوباً وينبغي ترجيحه إن كان السقوط بغير اختياره لأن الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فإنه دوام ويغتفر فيه ما لا يغتفر في الابتداء اهـ. وأقول: ولا يبعد ترجيحه أيضاً إذا كان السقوط باختياره لأن الانتقال استئناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استئنافه.

قوله: (والمنع منهما لا قدرة على امتثاله): يحتمل أن هذا مبني على عدم وقوع التكليف بالمحال العادي بناء على إمكان الامتناع منهما عقلاً فليتأمل. قوله: (واختار الثالثة في المنخول): منعه المحشيان بأن قوله في المنخول المختار أن لا حكم مقول على لسان الإمام فإن المنخول في الحقيقة تلخيص البرهان للإمام كما يدل عليه تسميته بالمنخول من تعليق الأصول وتصريح حجة الإسلام في آخره بأنه لم يزد على ما في تعليق الإمام يعني البرهان هذا، وقد أعاد حجة الإسلام ذكر المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها إلى الإمام ثم اعترضها الخ اهـ. وأقول: لقائل أن يقول إقراره هنا الإمام عليها اختيار لها وإن اعترضها في محل آخر ولو كان اختصاره كلام إمامه مانعاً من نسبته إليه لزم أن لا ينسب إليه شيء من جميع اختصاره إلا إذا صرح بأنه يقول به. والظاهر أن ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم أن لا ينسب إلى النووي شيء من جميع ما صححه أو اختاره في الروضة مثلاً مما وافقه فيه الرافعي، والظاهر أن أحداً لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فإنهم ينسبون إليه موافقاته للرافعي فيقولون صححه أو اختاره في الروضة وإن سبقه الرافعي إلى التصحيح أو الاختيار، وقد يقولون صححه أو اختاره في الروضة تبعاً للرافعي. والحق أن ذكرها في المنخول أوّلاً اختيار لها ومنازعته فيها بعد ذلك لا ينافي أنه اختارها أوّلاً ولذا إذا وقع مثل ذلك في كلام الشيخين فذكرا أولاً شيئاً ثم رداه في محل آخر نسبا إلى التناقض على أنه يحتمل أن ما في الموضع الثاني إنما هو في بعض النسخ أو حاشية ألحقت فليتأمل.

فقال في المستصفى: يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة في المنخول ولا ينافي قوله «كإمامه لا تخلو واقعة عن حكم الله» لأن مرادهما بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول إمامه لما سأله هو أولاً عن ذلك حكم الله تعالى هنا أن لا حكم على أنه نقل عنه أنه اختار في باب الصيد من النهاية المقالة الأولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله «كفؤه» عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم إليه لأن قتله

قوله: (حكم الله تعالى هنا أن لا حكم): نازع فيه الغزالي كما نقله الكمال فقال: لو جاز أن يقال نفي الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد فتوره الخ. وأقول: لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع إذ لا محذور فيه لاختلاف الحكمين المثبت بقوله «حكم الله» والمنفي بقوله «أن لا حكم» فإن المراد بالأول المعنى الأعم وهو الأمر الثابت، والمراد بالثاني أحد فرديه وهو إذن الشارع أو منعه، وليس المراد بالأوّل هو الثاني فقط حتى يمتنع قوله «قبل البعثة» مع منافاته لقولهم «لا حكم قبل البعثة» الذي أريد به المعنى الثاني، وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض في إثبات الحكم ونفيه لاختلاف المثبت والمنفي بالعموم والخصوص إذ لا تناقض بين إثبات العام مع نفي الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالي على الإمام مما حكاه الكمال فراجعه. قوله: (على أنه): أي الغزالي نقل عنه الخ. قال شيخ الإسلام: استظهار لقوله «لأن مرادهما بالحكم الخ» اهـ. وأقول: فيه نظر إذ لا استظهار في ذلك على ما ذكر والوجه أنه استدراك على ما فهم مما قبله أن الإمام لم يختر شيئاً من المقالات المذكورة فليتأمل.

قوله: (واحترز المصنف بقوله كفؤه عن غير الكفء): أقول: ينبغي أن يكون في معنى غير الكفء ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذي سقط عليه وأمكنه حز رقبته على الفور، فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقاً ووجوب حز رقبته إن ترتب على الاستمرار عليه بدون حز تعذيب له في قتله، فلو تعذر حز رقبته فإن كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه أيضاً الاتفاق على وجوب بقائه عليه، وإن كان لا يموت إلا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضاً لأنه يستحق أصل قتله، وإن لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذي لو انتقل انتقل إليه لأنه لا يستحق أصل ذلك الآخر مطلقاً، فلو كان الذي يستحق قتله ليس هو الجريح الذي سقط عليه بل الآخر الذي لو انتقل عن الجريح انتقل إليه فالوجه الإتفاق على وجوب الانتقال حيث أوجبنا البقاء وحرمنا الانتقال في عكس ذلك، ولينظر فيما لو كان السقوط على حيوان غير آدمي بين حيوانات كذلك يقتله إن استمر وغيره إن انتقل وفيما لو كان السقوط على مال بين أموال يتلفه إن استمر وغيره إن انتقل هل يجري في ذلك هذا الخلاف؟ فإن أجرى فبماذا يعتبر التكافؤ، هل بنحو القيمة أو كونه لنحو يتيم أو وقف أو اشتداد الحاجة إليه؟ وهل يستوي الحيوان المأكول وغيره والطعام الذي يتلف لو بقي وغيره، وما هو أسرع تلفاً وغيره أو لا؟ في كل ذلك نظر. قوله: (لأن قتله أخف مفسدة): قال شيخ الإسلام: أي أو لا

أخف مفسدة (مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقاً) أي سواء كان محالاً لذاته أي ممتنعاً عادة وعقلاً كالجمع بين السواد والبياض، أو لغيره أي ممتنعاً عادة لا عقلاً كالشيء من الزمن والطيران من الإنسان أو عقلاً لا عادة كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن. (ومنع أكثر

مفسدة فيه اهـ. وأقول: كأنه يريد ما لو كان غير الكفء نحو حربي أو ممن يستحق هو قتله بهذا الطريق. قوله: (يجوز التكليف بالمحال): أقول: قضية التعبير بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه في الندب أيضاً، وهل يتصوّر ذلك في الحرمة والكراهة بأن يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلباً جازماً أو غير جازم؟ فيه نظر. وقد يتكلف تصويره بتحريم نحو المكث تحت السماء.

قوله: (أو عقلاً لا عادة كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن): قال شيخ الإسلام: أي لأن العقل يحيل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلاً ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا إيمانه. كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالي وغيره من المحققين ظاهر في أن ذلك ليس محالاً عقلاً أيضاً بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ولا يخرجه القطع بذلك عن كونه ممكناً في ذاته وبه صرح السعد التفتازاني فقال في شرح التلخيص: كل ممكن عادة ممكن عقلاً ولا ينعكس اهـ. ووجهه أن دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفي الاستحالة والإمكان ينتقض باجتماعهما في الممتنع عادة لا عقلاً، ولأن الاستحالة بالغير لا تنافي الإمكان بالذات إذ يصح وصف الشيء بوصفين متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بأنه ممكن ذاتاً محال عرضاً وهو هنا تعلق العلم بعدم وقوعه، نعم يؤخذ من هذا توجيه ما سلكه الشارح تبعاً لغيره وبه يعلم أن الخلف لفظي لأن الأوّل نظر إلى إثبات المحال عرضاً، والثاني إلى نفيه ذاتاً اهـ. ومما يوضح صحة الحكم بأنه محال عقلاً لا عادة أن الاستحالة إنما هي باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلاً وهذا الاعتبار أمر عقلي لا مدخل للعادة فيه لأنه إنما ينظر فيها إلى ظاهر الحال وما ثبت للنوع وليس الجواز العادي إلا كون الشيء مما يقع نوعه متكرراً وإيمان الكافر كذلك، وليس معنى الجواز العادي لشيء وقوع نفس ذلك الشيء متكرراً وإلا لم يصح الحكم بجواز شيء عادة قبل وقوعه وتكرره وليس كذلك، ألا ترى أن الشخصين يوصفان بجواز تواطئهما على الكذب عادة وإن لم يقع منهما تواطؤ قط وليس ذلك إلا لأن نوع الاثنين مما وقع منه ذلك. وعبارة المصنف في شرح المنهاج في هذا القسم ما نصه: وقد يكون أي ما لا يقدر العبد عليه متعذراً عقلاً ممكناً عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلاً لتعلق علم الله به أي بأنه لا يكون، وإذا سئل ذوو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه، وهكذا كل طاعة قدّر في الأزل عدمها اهـ. وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فإن الصلاة المتروكة في وقتها مثلاً لا يقول عاقل إنها في ذلك الوقت مستحيلة عادة مع أن تركها ليس إلا لتعلق إرادة الله تعالى وعلمه بأنها لا تفعل في ذلك الوقت وباعتبار ذلك

المعتزلة والشيخ أبو حامد) الأسفرايني (والغزالي وابن دقيق العيد ما) أي المحال الذي (ليس

يستحيل وقوعها، وكذا أكل الخبز المتروك في وقت معين لا يقول عاقل إنه مستحيل عادة في ذلك الوقت مع أن تركه ليس إلا لتعلق إرادة الله وعلمه بعدمه في ذلك، وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه، ولو صح القول باستحالة ذلك عادة لزم أن يكون كل شيء متروك محالاً في زمان تركه عادة وهو باطل بديهة، وبذلك كله يظهر اندفاع ما أطال به شيخنا العلامة.

وقوله: «ان هذا القسم إثباته»: لا يعقل لأنّ كل ما يمنعه العقل لا يمكن عادة، وقوله: «إذ الممكن العادي ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنعه العقل» إن أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع وإلا لزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس ممكناً عادة وليس بصحيح، أو بنوعه فالإيمان المذكور كذلك. وقوله: «والإيمان ممن ذكر بالنظر إلى مجرّد الإيمان ممكن عقلاً وعادة وإلى صدوره ممن ذكر ممتنع عقلاً وعادة» قلنا: العادة إنما تنظر إلى ظاهر الحال ونوع ذلك الشيء وملاحظة السبب في الواقع غير معتبرة في العادة إنما هو وظيفة العقل الذي لا تعول العادة عليه. وأما قوله عن العضد «وظن قوم أنه أي ما علم الله انه لا يقع انه ممتنع لغيره» اهـ. فجوابه أن مجرّد قول العضد ذلك لا يرد قول غيره مع أن ذلك معارض بأنّ العضد نفسه خالف ذلك في المواقف فإنه بعد ما أجاب عن قول المعتزلة «لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة» قال: ثم هذا إن لزم ـ أي القائل ـ بعدم استقلال العبد بأفعاله فهو لازم لهم أي للمعتزلة أيضاً لوجوه: الأول أن ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد أي وإلا جاز انقلاب العلم جهلاً، وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد أي وإلا جاز ذلك الانقلاب ولا يخرج عنهما أي لفعل العبد وأنه يبطل الاختيار أي إذ لا قدرة على الواجب والممتنع اهـ. فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ورد به على المعتزلة. وقال السيد عقبه: قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها، نعم عقب ذلك بقوله: واعترض عليه بأن العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم، ألا ترى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا، ولا يتصوّر أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيد سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً اهـ. ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وأن وجوب الفعل أو امتناعه لإرادة وجوده أو عدمه لا ينافي الاختيار. وأما قوله: «على أنهم سموه محالاً لغيره لا محالاً في العقل دون العادة» فجواب ذلك أن هذا لا ينافي أنهم سموه أيضاً محالاً في العقل دون العادة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ.

ممتنعاً لتعلق العلم بعد وقوعه) أي منعوا الممتنع بغير تعلق العلم لأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم. وأجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدّمات

قوله: **(لأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه)**: أي لا حكمة فيه. قال شيخنا العلامة: قد يقال انتفاء الفائدة في طلبه لا يمنعه لأن أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض اهـ. وأقول: قال السيد الجرجاني: إذا ترتب على فعل أثر فمن حيث إنه ثمرته يسمى فائدة، ومن حيث إنه طرف الفعل يسمى غاية. ثم إن كان سبباً لإقدام الفاعل يسمى بالقياس إلى الفاعل غرضاً، وإن لم تكن فغاية فقط، وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الأشاعرة والحكماء إلى أنها غايات ومنافع راجعة إلى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين: الأول أن الفاعل لغرض لا بدّ أن يكون الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه وإلا لم يكن غرضاً فالفاعل مستفيد لتلك الأولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة إلى الخلق لأن الإحسان إليهم وعدمه إن تساويا بالنسبة إليه تعالى لا يصح الإحسان أن يكون غرضاً، وإن كان أولى لزم الاستكمال. الثاني أنّ الغرض لما كان سبباً لإقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصاً في فاعليته مستفيداً من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس إليه تعالى، بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله، وكمالية أفعاله تقتضي مصالح ترجع إلى العباد، فلا شيء خالٍ عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل إلى النقصان والاستكمال إليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول ريبة والآيات والأحاديث محمولة على الغايات، ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الأنظار الصحيحة والأفكار الدقيقة، أو أراد إظهار ما يناسب أفهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اهـ. وقد ظهر به أن انتفاء العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على انتفاء الفائدة لأنها مغايرة للعلة والغرض وأفعاله تعالى، وإن لم تكن لعلة ولا غرض لا تخلو عن حكمة ومصلحة، فاستدلال الشيخ بقوله «لأنّ أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض» لا يفيد لأنّ أهل الحق من المخالفين مع نفيهم العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح، نعم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب المعتزلة منهم فإنهم يقولون بهما في أفعاله تعالى كما هو مشروح في المواقف وغيره.

قوله: **(وأجيب بأنّ فائدته اختبارهم الخ)**: قال شيخ الإسلام: أي إن سلمنا أنه لا بدّ في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للفعل فإنا لا نسلم ذلك ﴿لا يسئل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] فله أن لا يظهرها إذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة كما قاله القفال في محاسن الشريعة اهـ. وفيه تصريح بأن الجواب على سبيل التنزل وبه صرّح الكمال فقال: اعلم أنّ هذا الجواب على سبيل التنزل فإنا نمنع أولاً اعتبار ظهور الفائدة لأن ظهور الحكمة والمصلحة للعقل في أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا ﴿لا يسئل عما يفعل﴾ [الأنبياء: ٢٣] سبحانه اهـ. وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهل أمر الاعتراض الذي أورده شيخنا

فيترتب عليها الثواب أولاً فالعقاب، أما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً (و) منع (معتزلة بغداد والآمدي المحال لذاته) دون المحال لغيره (و) منع (إمام الحرمين كونه) أي المحال يعني لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوباً) أي منع طلبه من قبل نفسه أي لاستحالته فهي عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثاني فاختلفا كما

العلامة على هذا الجواب بقوله: «هذه الفائدة ينفيها قول المستدل لظهور امتناعه للمكلفين» اهـ. على أن نفي قول المستدل المذكور لها ممنوع منعاً في غاية الظهور بالنسبة للممتنع عادة لا عقلاً لأن المكلف يجوز خرق العادة فيأخذ في المقدّمات، وكذا في الممتنع عقلاً أيضاً لأنه قد يغفل عن الاستحالة فيأخذ في المقدّمات، وعلى تقدير عدم الغفلة فيكفي في الاختبار إذعانهم للامتثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكناً فيترتب الثواب أو عدم الإذعان وإباء أنفسهم لو كان ممكناً فالعقاب فإن كلاً من الإذعان وطيب النفس ومن ضدّ ذلك يتصوّر تعلقهما بالممتنعات وقد يراد بالأخذ في المقدّمات ما يشمل ذلك فليتأمل.

قوله: (أما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقاً): قال شيخ الإسلام: هذا مخصص لما يأتي في المسألة الآتية أو مقيد بالتكليف بالاعتقاديات وما يأتي ثم مقيد بالفروع اهـ. وأقول: كان مراده بما يأتي في المسألة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الأوّل أن من لازم الكافر ما دام كافراً تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجز فلا يتأتى التخصيص. وعلى الوجه الثاني أنه ما الفرق حينئذ بين الاعتقادات حيث جاز ووقع التكليف بها اتفاقاً. والفروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقاديات على غيرها بخلاف الفروع لتوقفها على الإسلام في الجملة كما سيأتي. قوله: (وإمام الحرمين كونه مطلوباً): قال الكوراني بعد شرح كلام المصنف: فقد ظهر أن تفصيل إمام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة وأقول: جوابه أن التنبيه على اختلاف المأخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أي فائدة.

قوله: (فاختلفا كما قال المصنف مأخذاً لا حكماً): فيه أمران أوردهما الكمال: الأوّل أنه يقتضي أن مأخذ القول الثاني ما قدّمه من أنه لا فائدة في طلب المحال وهو خلاف ما في شرح المختصر أن مأخذ القول الثاني عند المعتزلة هو أن الآمر يريد وقوع المأمور به والجمع بين علمه تعالى بأنه لا يقع وإرادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم أن الأمر هو الإرادة. والثاني أنه يقتضي أيضاً اتفاق القائلين بالقول الثاني من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا المأخذ أي الذي قدمه الشارح، وكلام المصنف في شرح المنهاج مصرّح بأن هذا المأخذ أي الذي قدمه الشارح أيضاً للمعتزلة وأن من وافقهم من أصحابنا في القول الثاني يخالفهم في المأخذ فإنه قال: إن القول بامتناع التكليف بالمحال لكونه عبثاً مبني على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والقائل به المعتزلة قال: وأما من وافقهم من أصحابنا فله مأخذ آخر اهـ. وأقول: أما الأمر الأوّل

قال المصنف مأخذاً لا حكماً (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الإمام كما لم يمنعه غيره فإنه واقع كما في قوله تعالى ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ [البقرة: ٦٥] والإمام ردد بما قاله فيما نسب إلى الأشعري من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بشقيه، ولو تركه وذكر الإمام مع من ذكره في القول الثاني كما فعل في شرح المنهاج فاتته الإشارة إلى اختلاف المأخذ المقصودة له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) أما وقوع التكليف

فجوابه ما هو ظاهر أنه لا محذور في مخالفة الشارح ما في شرح المختصر مع أنَ الكمال أشار في آخر كلامه إلى عذر الشارح في مخالفة ما في شرح المختصر بأن ما قاله يوافق ما في كتب الكلام عنهم اهـ. بل لا منافاة بين ما أراده الشارح وما في شرح المختصر إذ كل منهما يصح أن يكون مأخذاً لهم وتعدد المأخذ غير ممتنع، واستدلالهم بما ذكره الشارح صريح في أنه مأخذ لهم ولا ينافي مخالفتهم ما في شرح المصنف العز وللمصنف بقوله «كما قال المصنف» لجواز أن يكون العز ومجرّد اختلاف المأخذ دون الحكم لا تعيين المأخذ أيضاً بالفائدة. وأما الأمر الثاني فجوابه أنه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المأخذ الذي قدمه الشارح لأنه عبر فيه بالفائدة وهي محمولة بالنسبة لأصحابنا على الحكمة والمصلحة، وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ما هو الموافق لقواعدهم، وهذا لا ينافي ما في شرح المنهاج لأنه إنما ادّعى مخالفة أصحابنا لهم في المأخذ بمعنى العلة والغرض فليتأمل.

قوله: (ولو تركه وذكر الإمام مع من ذكره في القول الثاني الخ): قال الكمال: يقال عليه لو ذكر الإمام مع من ذكره في القول الثاني لأفاد تحرير مذهبه في المجال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اهـ. وأقول: هذا عجيب من الكمال فإن عبارة المصنف فيما ذكره عن الإمام تشمل أنواع المحال التي منها المحال عادة، غاية الأمر أنه يستثني منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه، فعبارته مفيدة مذهب الإمام في المحال العادي بلا إشكال. ثم رأيت السيد السمهودي نقل كلامه ثم قال: وفيه نظر لأن الشارح قرّر كلام الإمام بما يشمل المحال عادة حيث قال: كونه أي المحال لغير تعلق العلم اهـ. لكن مجرّد كون الشارح قرّر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد في دفعه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة له كما ذكرناه فتأمله. قوله: (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات): اعترضه الكوراني بأنه ليس بحق قال: لما علمت أن قسماً من الممتنع بالغير وهو الذي ليس متعلق القدرة الحادثة أي أصلاً كخلق الأجسام، أو عادة كالطيران إلى السماء كما مثل بذلك قيل لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكناً في ذاته اهـ. وأقول: مثل هذا الاعتراض من مثل الكوراني مع ضعف اطلاعه مما لا التفات إليه في حق مثل المصنف الذي بلغ في سعة الاطلاع في هذا الفن والإحاطة بوفاقه وخلافه ما لم يبلغه أحد بعده ولا كثير ممن قبله.

قوله: (أما وقوع التكليف بالأوّل): أي الممتنع بالغير وهو قسمان: الممتنع لتعلق العلم

بالأول فلأنه تعالى كلف الثقلين بالإيمان وقال ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾ [يوسف: ١٠٣] فامتنع إيمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره. وأما عدم وقوعه بالثاني فللاستقراء والقول الثاني وقوعه بالثاني أيضاً لأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن بقوله مثلاً ﴿إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾ [البقرة: ٦] كأبوي جهل ولهب وغيرهما مكلف في جملة المكلفين بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ماجاء به عن الله عز وجل، ومنه أنه لا يؤمن أي لا يصدق النبي في شيء مما جاء به عن الله فيكون مكلفاً بتصديقه في خبره عن الله تعالى بأنه لا يصدقه في شيء مما جاء به عن الله تعالى، وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على إثبات التصديق في شيء ونفيه في كل شيء فهو من الممتنع لذاته. وأجيب بأن من أنزل الله فيه أنه لا يؤمن لم يقصد إبلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبي فيه دفعاً للتناقض، وإنما قصد إبلاغ ذلك لغيره وإعلام النبي به ليبأس من إيمانه كما قيل لنوح ﴿إنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن﴾ [هود: ٣٦] فتكليفه بالإيمان من التكليف بالممتنع لغيره. والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منهما إلا في الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ [البقرة: ٢٨٦] والممتنع لتعلق العلم في وسع المكلفين ظاهراً **(مسئلة الأكثر)** من العلماء على **(أن حصول الشرط الشرعي ليس**

بعدم وقوعه، والممتنع عادة لا عقلاً. وقد اعترض عليه الكمال وغيره بأن هذا الدليل الذي أورده كغيره لا يدل إلا على وقوع التكليف بالأوّل الذي هو محل وفاق، ولا يدل على وقوع التكليف بالثاني الذي هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع. وأقول: لا يخفى أن القسم الأوّل وإن لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطلوب المصنف لأنّ مطلوبه ومدعاه القسمان وإثباتِ المدّعى أو بعضه وإن لم يكن موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطلوبة. والحاصل أنه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تشنيع الكمال بأنه لا دلالة على موضع النزاع لأنّ إثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بأن الشارح أثبت الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه وفيه ما لا يخفى، لأن الشارح لم يقصد إثبات الوقوع في غير الذاتي بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وإن كان موضع وفاق وترك الباقي لأنه لم يتحرّر له ما يدل عليه. نعم قال شيخ الإسلام: قد يقال يدل له ما أفهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات في القول الثاني لأنه إذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالأولى اهـ. وقد ينظر فيه بأن هذا الدليل قد أجيب عنه فلا تتم دلالته وبأن أصل دلالته على قوع الممتنع بالغير فضلاً عن الأولوية ممنوعة إذ لا يلزم من وقوع شيء ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز أن يقع الأعلى دون الأدنى لحكمة تقتضي ذلك فليتأمل.

قوله: **(مسألة الأكثر على أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطاً في صحة التكليف)**: هذا

شرطاً في صحة التكليف) بمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط، وقيل هو شرط فيهما فلا يصح ذلك وإلا فلا يمكن امتثاله لو وقع. وأجيب بإمكان امتثاله بأن يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ما تقدّم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقاً للأكثر يعني من الأكثر هنا **(وهي)** أي المسئلة **(مفروضة)** بين العلماء **(في**

يخالف ما ذكره المصنف في المسألة الآتية من أن التحقيق أن الأمر لا يتوجه إلا عند المباشرة، وقد يجاب بأن هذا لا يرد عليه إذ ليس في كلامه هنا ما يدل على اعتماده ما نقله عن الأكثر ويرد بأن قوله الآتي «والصحيح صريح في اعتماد قولهم». قوله: **(وأجيب بإمكان امتثاله بأن يؤتى بالمشروط بعد الشرط)**: أقول: في هذا الجواب نظر، لأنه لا يناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقاً إذ مقتضاه أن لا يحتاج إلى إثبات إمكان الامتثال كما لا يخفى، ويجاب إما بأن هذا جواب على التنزل يعني لو سلمنا أن صحة التكليف تتوقف على إمكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال فلا نسلم انتفاء الإمكان هنا، بل هو متحقق مع أنا لا نسلم أن صحة التكليف تتوقف على ما ذكر، ولا يخفى أن الشيء إذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافياً لصحة الباقي، فاقتصار الشارح وغيره على هذا الجواب التنزلي لا يمنع صحة الجواب أيضاً بمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفاً لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقاً. وإما بأن المراد أنه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعي بدليل إفراد هذه المسألة عن مسألة الاستحالة، وفيه أنه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتأتى فيه الامتثال. وإما بأن هذه المسألة مفرعة على امتناع التكليف بالمستحيل، ثم رأيت شيخنا العلامة قال: ثم هو ـ أي استدلال القول الثاني ـ استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تقديره هكذا لو وقع حال عدم الشرط لم يمكن امتثاله واللازم ممتنع فالملزوم مثله. وحاصل الجواب منع اللزوم وتسليم منع اللازم وهو أي تسليم منع اللازم خلاف ما قدمه المصنف من جواز التكليف بالمحال فتدبر اهـ وقد علمت جوابه.

قوله: **(بأن يؤتى بالمشروط بعد الشرط)**: أقول: الذي يظهر أنّ مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بإيقاع الفعل بعد إيجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف، وحال وجود الشرط ظرف إيقاع المكلف به، فما صدر به شيخنا العلامة كلامه هنا فيه نظر، بل هو ممنوع والاحتمال الذي أبداه هو الوجه المتعين. قوله: **(وعلى الصحة والوقوع ما تقدّم)**: أقول: وجه هذا البناء أنه إذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارناً له في الزمان، ومعلوم أن وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لأنه مقارن لوجوب الشرط، وإذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط. والحاصل أنّ وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط، وهذه الصحة اللازمة من جملة إفراد ما هنا وهو

تكليف الكافر بالفروع) أي هل يصح تكليفه بها مع انتفاء شرطها في الجملة من الإيمان

صحة التكليف بالشيء حال عدم شرطه ومعلوم أنّ صحة الملزوم تتوقف على صحة لازمه إذ لو كان باطلاً كان الملزوم كذلك لأنّ ملزوم الباطل باطل فلهذا كان ما تقدّم مبنياً على ما هنا جوازاً ووقوعاً. نعم لقائل أن يقول: لا نسلم أنّ وجود الشرط يلزم أن يتأخر عن وجوبه لإمكان أن يكون الشرط مما يسوغ الإتيان به في حدّ ذاته فيأتي به ثم يرد وجوب المشروط الذي يقارنه وجوب الشرط إذ لم يكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال وجوده كما لو توضأ للصلاة مثلاً ثم ورد وجوب الطواف فإنه وإن اقتضى وجوب الوضوء لكن الوضوء حاصل فلم يكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء، نعم وجوده بوصف كونه شرطاً للشيء يتأخر عن وجوبه لكن هذا بمجرّده لا يقتضي ذلك البناء اللهم إلا أن يقال: يكفي في ذلك البناء كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليتأمل.

قوله: **(يعني من الأكثر هنا)**: أقول: لعل هذا بناء على علمه من خارج وإلا فهو في حدّ نفسه غير لازم لجواز أن يكون الأكثر هناك هم الأكثر هنا فيكون مقابل الأكثر هناك هم مقابلهم هنا فليتأمل. قوله: **(وهي مفروضة في تكليف الكافر بالفروع)**: فيه أمران: الأوّل أن ذكر الخلاف في تكليف الكافر بالفروع على الإطلاق يفيد أمرين: أحدهما ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعي لأن من جملة الفروع ما يتوقف على النية التي لا تصح من الكافر فهي متوقفة على الإسلام، وما توقف عليها متوقف على الإسلام فذكر الخلاف في تكليفه بالفروع على الإطلاق يتضمن ذكر الخلاف في صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط. وثانيهما ذكر الخلاف في أن الكافر مكلف بفروع الشريعة أولاً مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك، ولما أراد المصنف فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع لإفادة الأمر الأوّل ذكره على وجه يفيد الأمرين حيث فرضه في التكليف بالفروع مطلقاً الشاملة لما يتوقف على النية، وبهذا الاعتبار يفيد الأمر الأوّل، ولما لا يتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثاني وذلك لزيادة الفائدة مع حصول المقصود ويستغنى عن أفراد الأمر الثاني بالذكر وليجتمع ما يتعلق بالكفار في محل واحد على أنه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع لأن ذلك المجموع من تلك الحيثية يتوقف على الإيمان فاحفظ ذلك فهو في غاية الحسن والدقة، وبه يظهر اندفاع قول الكمال. وأما حكاية القول بتكليفهم بالنواهي فلا يتجه هنا إنما يتجه مع قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن ينصب الكلام في تكليف الكافر بالفروع دون تقييد باشتراط الإيمان ا هـ. وإياك أن تتوهم من قوله: «واعلم أن ما تقدم في توجيه فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع أنه غاية ما أمكن في التوجيه يرجع حاصله عند التحقيق إلى تقييد محل النزاع في صورة الفرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف صحتها على النية الخ» أن

لتوقفها على النية التي لا تصح من الكافر فالأكثر على صحته، ويمكن امتثاله بأن يؤتى بها بعد الإيمان (والصحيح وقوعه) أيضاً قوله «وليس كل تكليف أيضاً» لعل هنا سقطاً

مقصوده حمل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميها وهو ما يتوقف منها على الإيمان فإن ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لأن قوله «ولقوم في الأوامر فقط» صريح في تعميم الفروع وإنما مقصوده التنبيه على أن الذي هو جزئي من جزئيات محل النزاع إنما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وإن ذكرهما المصنف، وإن كان في القسم الثاني خلاف لأنه ليس من حيث التكليف بالشيء قبل حصول شرطه فليتأمل.

والثاني أنه ما المراد بالفروع المختلف في تكليفه بها فإنه كثر اختلاف الأمة فيها ويتجه لي أن المراد المتفق عليها لأن معاقبته في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في تحريمه إنما يعقل لربطه بالقائل بذلك وربطه به دون مخالفة ترجيح بلا مرجح فليتأمل. ولو فعل فعلاً يضمن به في بعض المذاهب دون بعض أو ما يحرم عليه زوجته كذلك فيتجه أن يقال: إن قلد بعض المذاهب في ذلك فالعبرة به وإلا فإن رفع لبعض الحكام عامله بمقتضى مذهبه وإلا فلا شيء عليه فليتأمل.

قوله: **(مع انتفاء شرطها في الجملة)**: قال شيخنا العلامة وغيره: أي لا بالنظر إلى كل فرع إذ منها النواهي وقد مرّ أن الإيمان ليس بشرط في متعلقاتها زاد شيخنا، ويحتمل أن المراد بالجملة ما يصدق بشرط الفعل وبشرط شرطه اهـ. قوله: **(والصحيح وقوعه أيضاً فيعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالإيمان ترغيباً فيه)**: قال النووي في شرح المهذب: اتفق أصحابنا على أن الكافر الأصلي لا تجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الإسلام، والصحيح في كتب الأصول أنه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الإيمان قال: وليس مخالفاً لما تقدّم لأن المراد هناك غير المراد هنا، فالمراد هناك أنهم لا يطالبون بها في الدنيا مع كفرهم وإذا أسلم أحدهم لا يلزمه قضاء الماضي ولم يتعرّضوا لعقوبة الآخرة، ومرادهم في كتب الأصول أنهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعاً لا على الكفر وحده ولم يتعرّضوا للمطالبة في الدنيا، فذكروا في الأصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخر اهـ. وقضية قوله «فالمراد هناك أنهم لا يطالبون بها في الدنيا الخ» أنه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا وبه صرّح الإمام في المحصول فقال: واعلم أنه لا أثر لذلك في الأحكام المتعلقة بالدنيا لأنه لا يصلي حالة الكفر ولا بعد الإسلام لكن نازعه القرافي بأنه يظهر أثره في الدنيا من وجوه وذكر منها أنه يتجه اختلاف العلماء في استحباب إخراج زكاة الفطر إذا أسلم في أيام الفطر، ومنها أنه يتجه إقامة الحدود عليه لا سيما الرجم عند الشافعيّ فإن العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك الجنايات مناسب، أما أنا نعاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعيد عن القواعد، فالقائل بأنهم مكلفون يسلم من مخالفة

....

القواعد. ومنها استحباب قضاء الصوم إذا أسلم في أثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه، وكذلك وجوب إمساك بقية النهار الذي أسلم فيه بخلاف الصبي والحائض يزول عذرهما.

والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون الحائض والصبي والمسافر. ومنها أنه لا يشترط إذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل تجب الصلاة بإدراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في كونهم مخاطبين أم لا. ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فإنا إذا قلنا ليسوا مخاطبين بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم لأنه عاص بذلك العقد وقد نهاه الله تعالى عنه ولم ينه الكافر، ولأنه إذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب بخلاف المسلم إذا تاب. ومنها أن عقد الجزية يكون من جملة آثاره ترك الإنكار في الفروع وأنه سبب شرع لذلك إن قلنا مخاطبون وإلا فلا يكون شرع سبباً إلا لترك إنكار الكفر خاصة. ومنها أن العلماء اختلفوا في الكافر إذا طلق أو أعتق وبقيا عنده حتى أسلم هل يلزمه ذلك أم لا؟ فإذا قلنا إنهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك. ومنها الأوقاف والهبات والصدقات إذا باعوها بعد صدور أسبابها إذا قلنا ليسوا مخاطبين لا نمنعهم من ذلك وهو مذهب مالك، وما ذكره في زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لأنها لا تجب عندهم على الكافر لتقييدها في الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث، وكذا المعنى أيضاً ولا يرد ذلك على قولهم بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة فقد قال التاج السبكي: ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظه الكفار مثل «يا أيها الناس» ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع، ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ [التوبة: ١٠٣] وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه «هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله ﷺ على المسلمين»، وكالآيات التي فيها «يا أيها الذين آمنوا» ونحوه فلا يتناولهم لفظاً قال والدي: ولا يثبت حكمها لهم وإن قلنا إنهم مخاطبون بالفروع إلا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم، وأما حيث يظهر الفرق إذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل ولا معنى اهـ.

ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب في الصورة التي فرضها، وأما ما ذكره في الحدود فلا يوافق ما سيأتي عن الشيخ الإمام إذ مقتضاه إخراج ذلك عن محل الخلاف، لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتب الحدود على أسبابها لأنّ ذلك من قبيل خطاب الوضع لا بالنسبة أيضاً لأنه يجب عليه تسليم نفسه لإقامة الحدّ والتمكين من ذلك لأنه من قبيل خطاب التكليف. قال

والأصل «وليس كل تكليف محل الخلاف أيضاً» أو يكون اسم ليس ضميراً يعود على قوله

المصنف: ومن خطاب الوضع كون الزنا سبباً لوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم ولذلك رجم النبيّ ﷺ اليهوديين، ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد شرعاً: أما من لا يعتقد شيئاً فيجري الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرّمات وقد قال الأستاذ أبو إسحق في أصوله: لا خلاف أنّ خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو على المسلمين، ونص الشافعي علىّ أنّ حدّ الزنا لا يسقط بالإسلام فانظر هذه المواضع وتأمّلها ونزل كلام العلماء عليها، ولا يظنن الظان مخالفة ما ذكرنا لعبارات الأصوليين لأنهم إنما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اهـ. وما نقله عن الأستاذ إن كان بالنسبة لمجرّد ترتب الحدّ على الزنا والقذف مثلاً فذاك وإن كان بالنسبة للإثم عليهما خالف نفيه الخلاف صريح المتن من إجراء الخلاف في النواهي أيضاً. وأما ما نقله عن الشافعي فهو المعتمد وإن كان له نص آخر بالسقوط.

وأما ما ذكره في قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة الشهاب الرملي رحمة الله عليه بعدم الاستحباب أخذاً من تعليل سقوط الوجوب بعد الإسلام بالترغيب في الإسلام، وما ذكره من وجوب إمساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا، نعم هو مستحب كما يفهم من الروض وشرحه. وأما ما ذكره فيما إذا أسلم في آخر الوقت غير بعيد وفيه كلام في فروعنا، نعم لا يشترط عندنا إدراك قدر ركعة بل يكفي إدراك قدر تكبيرة. وأما ما ذكره في تفصيل معاملاتهم واضح من حيث الإقدام ونحوه، أما مجرّد ترتب آثارها عليها فهو خارج عن محل الخلاف، وكذا ما ذكره فيما لو طلق أو أعتق أيضاً واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق والعتق، أما من حيث حصول الفرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سيأتي عن الشيخ الإمام، وقد قال المصنف في شرح المنهاج: وكشف الغطاء عن ذلك أنّ الخطاب على قسمين: خطاب تكليف وخطاب وضع، فخطاب التكليف بالأمر والنهي وهو محل الخلاف وليس كل تكليف أيضاً بل ما لا يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين. وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سبباً لأمر أو نهي مثل كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة قال والدي أطال الله بقاءه: فهذا من محل الخلاف أيضاً ومن خطاب الوضع كون إتلافهم وجناياتهم سبباً في الضمان إلى أن قال: وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإنّ الفرقة تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم ومن هذا القبيل الإرث والملك به، وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية والخلاف في ذلك لا وجه له إلى أن قال: ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذممهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم اهـ. وقوله «إذا صدرت على الأوضاع» مقتضاه أنها لو لم تصدر كذلك تكون من محل الخلاف لكن الصحيح

وهو محل الخلاف وإن كان الأنسب كونه قوله كل تكليف تأمل ا هـ. فيعاقب على ترك امتثاله وإن كان يسقط بالإيمان ترغيباً له فيه قال تعالى ﴿يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين﴾ [المدثر: ٤٢] ﴿وويل للمشركين الذي لا يؤتون الزكاة﴾

عندنا أنها محكوم بصحتها مع أنّ الصحيح عندنا أنهم مخاطبون بالفروع. وأما قوله «أنه إذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب» فلا يوافق مذهبنا أما ما بيده من مغصوب من مسلم فلا يقر عليه، وكذا من ذمي بدارنا كما قاله بعضهم. وأما ما بيده من الربا فقد قال أئمتنا: إن الذمي لو سلم الجزية أو دين مسلم من مال نعلم حرمته كأن باع خمراً عنده وقبضه حرم قبوله. قال الزركشي في الخادم: هو الموافق لقاعدة الشافعي في الأصول أن الكفار مكلفون بالفروع خلافاً لما أجاب به القفال في فتاويه من أنه يحل للمسلم تملك تلك الدراهم قال: لأنهما لو أسلما لحلت الدراهم له، وهذا القياس على ما بعد الإسلام لا يصح لأن تقرير الذمي على ثمن الخمر بعد الإسلام رخصة له كما يقر على النكاح الفاسد بعد الإسلام ترغيباً له في الإسلام بخلاف تقرره فيما قبل الإسلام ليس رخصة الخ اهـ.

وقال في نكاح المشرك من شرح المنهاج: قضية كلامهم هنا أن الكافر يملك ثمن الخمر الذي باعه ولهذا لم نوجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الإسلام، وحينئذ فإذا كان لمسلم عليه دين ودفع له ثمن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال في فتاويه، لكن الرافعي في باب الجزية قال: أصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز ويحتاج إلى الجمع بين الكلامين اهـ. وقد يمنع أن قضية كلامهم هنا ما ذكره فلا حاجة إلى الجمع، وهل محل ذلك إذا أخذ ثمن الخمر من غير مسلم ونحوه وإلا وجب الرد كما في المغصوب فيه نظر، والقياس أن يجري ما قيل في ثمن الخمر فيما إذا أخذ بالربا. وأما ما ذكره في بيع الوقف ونحوه فقضية مذهبنا أنا لا نتعرض لهم إلا إن ترافعوا إلينا في ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد أو اليتيم فحينئذ نعاملهم بأحكام الإسلام.

قوله: (فيعاقب على ترك امتثاله): قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه: وههنا مباحثتان: إحداهما أن تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه لتمكنه من إزالة المانع والفعل بعده كالمحدث، وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح. أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال لأن شرطها بعد ملك النصاب مضي الحول وإنما تجب بتمامه، فإذا تمّ الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها في حال الكفر ولا بعده؟ فإنه لو أسلم اشترط مضي حول من حين إسلامه، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت. وجواب هذا الإشكال بأنه إذا تم الحول كلف بإخراجها بأن يسلم ويخرجها بعده، فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقق ولكنه إذا أسلم يسقط ويكون بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله وذلك جائز فما كلفناه بمستحيل بل

[فصلت: ٧] ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية وتفسير الصلاة بالإيمان لأنها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لإفراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر **(خلافاً لأبي حامد الاسفرايني وأكثر الحنفية)** في قولهم ليس مكلفاً بها **(مطلقاً)** إذ المأمورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الإيمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذراً من تبعيض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا **(و)** خلافاً **(لقوم في الأوامر فقط)** فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهي لإمكان امتثالها مع الكفر لأن متعلقاتها تروك لا تتوقف على النية المتوقفة على الإيمان **(و)** خلافاً **(لآخرين فيمن عدا المرتد)** أما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الإسلام **(قال الشيخ الإمام)** والد المصنف **(والخلاف في خطاب التكليف)** من الإيجاب والتحريم **(وما يرجع إليه من الوضع)** ككون

بممكن، فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً، وإن أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول الأصوليين كما ستعرفه الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة، ومضي الحول ليس من شرطه الإسلام والذي يستأنف حوله بعد الإسلام زكاة الحول الثاني، أما الأول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الإخراج وفي الزكاة ثلاثة أشياء: الخطاب بأدائها وهو حاصل لما بيناه، والثاني ثبوتها في الذمة وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه، والثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر أنه في المسلم خاصة دون الكفار لما ستعرفه ثم قال: ومن خطاب الوضع ثبوت المال في ذمتهم في الديون وفي الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما يثبت في حق المسلمين، وكذلك تعلق الحقوق التي يطالبون بها بأموالهم مثل تعلق أروش الجنايات برقاب أرقائهم، وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء، أو جناية كما قاله بعضهم، أو شركة كما هو الأصح من مذهب الشافعي يظهر أنه لا يثبت في حقهم وإن قلنا إنهم مخاطبون بالزكاة لأمرين: أحدهما أن المقصود أنهم يأثمون بتركها وليس المقصود أنها تؤخذ منهم في كفرهم والتعلق المذكور إنما يقصد به تعلق الوجوب لأجل الأخذ ليصان الواجب عن الضياع فلا معنى لإثباته في حق الكافر لأنه إن دام على الكفر لم تؤخذ منه، وإن أسلم سقطت، وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو توثقة فيه وأطال في بيان ذلك بنفائس اهـ. وقد يجاب عما أبداه في تعلق الزكاة بأن من فوائده تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف الممنوعين منه كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب في الآخرة.

قوله: **(قال الشيخ الإمام والخلاف في خطاب التكليف)**: فيه أمران: الأوّل أن خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال الاسنوي: قال يعني القرافي: ومرّ بي في بعض الكتب التي لا استحضرها الآن أنهم مكلفون بما عدا الجهاد، وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم اهـ ما نقله الاسنوي. ولقائل أن يقول: هذا التوجيه لا يجري في تكليف أهل الذمة بقتال الحربيين ولا في تكليف بعض الحربيين بقتال بعض فليتأمل. والثاني أن الكوراني اعترض

....

هذا الكلام الذي نقله المصنف عن الشيخ الإمام بأنه لا طائل تحته لأن محل النزاع أن ما له شرط شرعي هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط أم لا كما تقدم، وما لا خطاب تكليف فيه لا صريحاً ولا ضمناً فهو خارج عن المبحث. ثم مسألة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعي كالإيمان والطهارة وستر العورة للصلاة، وأما ما لا شرط له شرعي يتوقف كالإتلاف والجنايات وترتب آثار العقود فلا وجه للخلاف فيه، والحاصل أن ما ذكره خارج عن محل النزاع اهـ. وأقول: إذا تأملت ما قررناه من أن المصنف فرض الكلام في أعم مما هو من جزئيات تلك القاعدة لما تقدّم وعلمت أن خطاب التكليف لا يشمل ما يرجع إليه من الوضع، علمت سقوط هذا الاعتراض وأن تقييد الشيخ الإمام تحته طائل أيّ طائل لأن فيه تنبيهاً على إلحاق الوضع الذي يرجع إلى التكليف بخطاب التكليف في الخلاف فإن ذلك لا يفهم من خطاب التكليف ولا يندرج تحته، ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع في خطاب التكليف وكان ذلك مظنة أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع، نبه الشيخ الإمام على خروج بقية الأقسام. والحاصل أنه أشار إلى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافاً لما يتوهم من التقييد بخطاب التكليف، وإلى أنه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض، فهل يسوغ لعاقل مع هذا أن يزعم أنه لا طائل تحته؟ سبحانك هذا بهتان عظيم.

قوله: (من الإيجاب والتحريم): يخرج الندب والكراهة. قال الاسنوي في شرح المنهاج: ومقتضى كلام المصنف أن الخلاف إنما هو في الوجوب والتحريم لأنه عبر أولاً بالتكليف وقال إن الفائدة هي العقاب قال: وأما من عبر بأنهم مخاطبون فإن عبارته شاملة للأحكام الخمسة اهـ. وفي شرح المنهاج للمصنف ما نصه: قول المصنف وغيره «الفائدة تضعيف العذاب» قد يفهم أن الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مأمور ومنهي ويقتضي أن الإباحة لا تتعلق بهم لا سيما على قول إنها ليست من التكلف والظاهر تعلق الإباحة فيما هو مباح. قال والدي أطال الله عمره: وقد يقال إن إقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه إلى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الإجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه، فإن صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم، وهذا البحث عام في الكتابيين والمشركين. قال والدي: وهو مما لم أره لغيره وفيه عندي توقف ولا ينافي القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لأن آثارها في الدنيا والمقصود عقابهم في الآخرة اهـ. كلام المصنف وما نقله عن والده ينبغي أن يلاحظ معه ما يأتي في الكتاب أن أصل المنافع الإباحة والمضار التحريم وما قرروه في قوله ﷺ «إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات»(١)

---

(١) رواه أبو داود في كتاب البيوع باب ٣. الترمذي في كتاب البيوع باب ١. النسائي في كتاب البيوع باب ٢. ابن ماجه في كتاب الفتن باب ١٤. أحمد في مسنده (٢٦٩/٤).

الطلاق سبباً لحرمة الزوجة فالخصم يخالف في سببيته. (لا) ما لا يرجع إليه نحو (الاتلاف) للمال (والجنايات) على النفس وما دونها من حيث إنها أسباب للضمان (وترتب آثار العقود)

وما بينوه من أقسام تلك المشتبهات إذ الكفار بناء على أنهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين.

قوله: (وما يرجع إليه من الوضع): قال شيخنا العلامة: بأن يكون متعلقه سبباً لخطاب التكليف أو شرطاً له أو مانعاً ورجوعه إليه بأنهما متحدان بالذات وإن اختلفا بالاعتبار إذ الخطاب بأن الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اهـ. وأقول: هذا يقتضي حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فليحمل قول الشارح ككون الطلاق سبباً لحرمة الزوجة على أن تقديره كالخطاب بكون الطلاق سبباً لكن لا حاجة إلى ذلك، بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازاً من قبيل إطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أي من متعلق الوضع، فقول الشارح ككون الطلاق لا يحتاج إلى تقدير. فإن قلت: رجوعه إلى خطاب التكليف بالمعنى الذي ذكره لا يطرد إذ الخطاب بأن الوضوء شرط في صحة الصلاة لا يرجع إلى خطاب التكليف إذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف. قلت: لا يضر ذلك لأنه ليس المدّعى أن كل وضع يرجع إلى التكليف بل إن ما يرجع منه إليه له حكمه في جريان الخلاف. نعم قد يقال لا حاجة إلى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفي تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسايط.

قوله: (لا ما لا يرجع إليه نحو الإتلاف للمال والجنايات على النفس وما دونها) وأقول: قد يستشكل بأن الإتلاف والجنايات أسباب لوجوب أداء بدل المتلف وأرش الجنايات مطلقاً أو عند المطالبة فقد رجعت أيضاً إلى خطاب التكليف فلم يصح هذا النفي إلا أن يجاب بما أشار الشارح إلى التقييد به بقوله «من حيث انها أسباب للضمان» أي شغل الذمة ا هـ. أي وأما من حيث إنها أسباب لوجوب أداء ما ذكرنا فتدخل في قوله «وما يرجع إليه من خطاب الوضع» وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الإتلاف لشغل الذمة ومخالفته في سببيته لوجوب أداء ما لزم الذمة وهو من أبعد البعيد إن لم يكن غير معقول، لأن حاصله التزام شغل الذمة وعدم وجوب أداء ما لزمها وإن التزم الإتفاق على سببية الإتلاف لكل من شغل الذمة ووجوب الأداء أشكل بالاختلاف في سببية الطلاق للتحريم كان التحريم هناك نظير وجوب الأداء هنا فليتأمل قوله: (وترتب آثار العقود): قال شيخنا العلامة: هو مثال أيضاً للوضع غير الراجع، وفي كونه من الوضع أو متعلقه نظر إذ الترتب مسبب عن صحة العقد التي هي من متعلق الوضع ا هـ. ويجاب إما بأن في عبارة المثال تجوزاً والمراد سببية العقود لآثارها لأن ذكر الترتب يفيد السببية فقوله «وترتب آثار العقود» بمعنى وكون العقود تترتب عليها آثارها ومعناه وكونها سبباً لآثارها. وإما بأن قوله «لا ما لا يرجع إليه» أعم من الوضع بقرينة إسقاط منه وإلا كان

الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض في الذمة فالكافر في ذلك كالمسلم اتفاقاً، نعم الحربي لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على أن الكافر مكلف بالفروع ورد بأن دار الحرب ليست دار ضمان **(مسئلة لا تكليف إلا بفعل)** وذلك ظاهر في الأمر لأنه مقتض للفعل، وأما في النهي المقتضي للترك فبينه بقوله **(فالمكلف به في النهي**

الظاهر أن يقول «لا ما لا يرجع إليه منه» أي من الوضع ويكون ترتب آثار العقود مثالاً لما لا يرجع من غير الوضع فليتأمل.

قوله: **(ورد بأن دار الحرب ليست دار ضمان)**: قضيته أن الحربي يضمن متلفه ومجنيه في دار الإسلام، وفي شرح الزركشي ونقلوا وجهين أيضاً فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيد أهل يضمنه أصحهما نعم ا هـ. فليتأمل فإنه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحربي ولو في دار الإسلام قوله: **(مسئلة لا تكليف إلا بفعل)**: فيه أمران: الأوّل أنه إن أراد نفي جواز التكليف بغير الفعل لأنه غير مقدور أشكل على ما قدمه من جواز التكليف بالمحال مطلقاً وإن أراد نفي الوقوع لذلك اشكل بما قدمه أيضاً من أن الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف ينفي وقوع التكليف بغير الفعل مع أن غايته أنه تكليف بممتنع بالغير، ويمكن أن يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال. والثاني قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسها لا باعتبار أسبابها على الصحيح وهي من قبيل الكيف لا الانفعال ولا الفعل على ما صرح به المحققون. قال بعضهم: وهو الحق ا هـ. ويجاب بأن من يلتزم أنه لا تكليف إلا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدّم عن بعضهم يعني المولى سعد الدين في مسئلة المقدور الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به واجب من أن القصد بطلب المسببات الأسباب لأنها التي في وسع المكلف، ولهذا ذكر الشارح أخذاً من المولى سعد الدين في الكلام على تفسير الإيمان بالتصديق أن التصديق من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية وأن التكليف به بالتكليف بأسبابه كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على أنه وقع إطلاق فعل القلب على التصديق في عبارة المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كأنه باعتبار أنه يعتبر في الإيمان مع التصديق الذي هو التجلي والانكشاف إذعان واستسلام بالقلب للأوامر والنواهي، فتسمية التصديق الذي هو الاعتقاد فعلاً بهذا الاعتبار.

قوله: **(وذلك ظاهر في الأمر)**: فيه أمران: الأوّل أن هذا بيان لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فإن قولهم «لا تكليف إلا بفعل» فالمكلف به في النهي الكف صريح في أنه لا خفاء في الأمر وإنما الخفاء في النهي فلذا احتاج إلى البيان دون الأمر. والثاني قال شيخنا العلامة: لا يظهر ذلك في نحو اترك ودع وذر ا هـ. وأقول: هو كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب، ولا يخفى أن الإطلاق بناء على الغالب واقع حتى في الكتاب أو في غير ما يكون في معنى النهي بقرينة المعنى، ويؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول الشارح الآتي في

الكف أي الانتهاء) عن المنهي عنه (وفاقاً للشيخ الإمام) أي والده وذلك فعل يحصل بفعل

شرح حد الأمر بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ما نصه: وسمي مدلول كف أمراً لا نهياً موافقة للدال في اسمه ا هـ. فإن فيه إشعاراً بموافقته في المعنى للنهي فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهي.

قوله: **(أي الانتهاء وفاقاً للشيخ الإمام)**: قال المصنف في شرح المنهاج عن والده: فالعبارة المحررة أن يقال إن المطلوب بالنهي الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهي عنه ولا يعكس فيقال المطلوب ضد المنهي عنه ويلزم منه الانتهاء لأن الانتهاء متقدم في الرتبة في العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب، فالكافر إذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كغيره: أولاً المنهي عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما في الزمان ثم تلبسه بالإيمان، والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس في الزمان وإنما هو في الرتبة العقلية ترتيب المعلولية على العلية وهما في زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد في زمان واحد والانتهاء متقدّم بالرتبة تقدّم العلية على المعلولية حتى لو فرض أن الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة إلى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن، وهذا المعنى حاصل في جميع الأفعال وكل ما يتلبس به الإنسان. والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد إلا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلاً ولا يستحضره المتكلم، ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمراً لا نهياً ضده ا هـ. ثم قال: فقوله أي القرافي ان النهي عن الشيء أمر بضده التزاماً صحيح، وقوله «المطلوب بالنهي فعل الضد مطابقة» ليس بصحيح لما قدمناه ا هـ. ثم قال: والإمام فخر الدين لما كان يرى أن الحركة هي الحصول في الحيز الثاني لا جرم قال: إن المطلوب بالنهي فعل الضد، ونحن نرى أن الحركة هي الانتقال من الحيز الأول إلى الحيز الثاني لا جرم قلنا إن المطلوب بالنهي الانتهاء وهو الانصراف عن المنهي عنه إلى غيره لا بقصده غيره بل بقصد عدم الأوّل، فإن فعل غيره قاصداً به الانتهاء كان ممتثلاً، وإن فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلاً ولكنه لا يأثم لأنه لم يرتكب المنهي عنه، والمقصود بالحقيقة إنما هو عدم المنهي عنه إلى أن قال: وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشيء وإيجاب الكف عنه فإن إيجاب الكف عنه يقتضي أنه لا يخرج عن العهدة إلا بتحصيل الكف الذي من شرطه إقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشيء، وإنما الفعل هو المحرم فلا يأثم إلا به ا هـ. وبما ذكره يتضح بطلان دعوى الكوراني أن القول الثاني هو عين المذهب المختار قال: إذ كف النفس من جزئيات فعل الضد ا هـ. وأنه لا منشأ له إلا الاشتباه وعدم الفرق بين الشيء وما يحصل به مع تغايرهما قطعاً فليتأمل.

قوله: **(وذلك فعل يحصل بفعل الضد)**: فيه أمران: الأوّل أنه وإن كان فعلاً إلا أنه من الأفعال الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج فيكون عدمياً فكيف كلف به مع أنه غير مقدور

الضد للمنهي عنه **(وقيل)** هو **(فعل الضد)** للمنهي عنه **(وقال قوم)** منهم أبو هاشم هو غير فعل وهو **(الانتفاء)** للمنهي عنه وذلك مقدور للمكلف بأن لا يشاء فعله الذي يوجد بمشيئته. فإذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الأوّل الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون، وعلى الثاني فعل ضده، وعلى الثالث انتفاؤه بأن يستمر عدمه من السكون فبه يخرج عن عهدة النهي عن الجميع **(وقيل يشترط)** في الإتيان بالمكلف به في

لأن العدمي غير مقدور؟ فإن أجيب بأنه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلت: فلا حاجة إلى العدول في المكلف به في النهي عما يتبادر من كونه النفي إلى كونه الانتهاء، بل كان يمكنه التزام كونه النفي لأنه مقدور باعتبار ما يتحقق من الضد فليتأمل. والثاني: أنه قد يخفى المراد حصوله بفعل الضد فإن المنهي عن شرب الخمر مثلاً إذا ترك الشرب وسائر الأفعال كالأكل وشرب الماء وغير ذلك. أي ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتهاء عن شربه فإنه لم يحصل هنا إلا انتفاء الشرب ولم يوجد هنا أمر وجودي مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد يحصل اللهم إلا أن يراد بالضد ما يشمل النقيض الذي هو النفي فليتأمل.

قوله: **(الحاصل بفعل ضده من السكون)**: بين شيخنا العلامة أن السكون عند المتكلمين كونان في آنين في مكان واحد، وعند الحكماء عدم الحركة عما هي من شأنه ثم قال: فقول الشارح أولاً «بفعل ضده من السكون» موافق لقول المتكلمين، وقوله «ثانياً بأن يستمر عدمه من السكون» موافق لقول الحكماء اهـ. وأقول: ما ادعاه من موافقة قول الحكماء مبني على أن «من» في قوله ثانياً «من السكون» بيانية وهو غير لازم لجواز أن تكون ابتدائية بمعنى أن عدم التحرك ناشيء من السكون فلا ينافي إرادة السكون عند المتكلمين، ويؤيد ذلك أن الظاهر اتحاد معنى السكون في الموضعين، ثم رأيت شيخ الإسلام صرح بأنها ابتدائية فقال: قوله «بأن يستمر عدمه من السكون» «من» فيه ليست بيانية، وإلا اتحد هذا القول بالثاني. ولا تعليلية وإلا لاتحد بالأول، بل هي ابتدائية والمعنى أن عدم الفعل ناشيء من السكون لا نفسه ولا حاصل به اهـ. لكن في استدلاله نظر، فإنها لو كانت بيانية كان مفاد الكلام أن المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا ليس هو القول الثاني الذي هو أن المكلف به نفس السكون، ولو كانت تعليلية كان مفاد الكلام حينئذ أن المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحصال بسبب السكون وهذا ليس هو القول الأوّل الذي هو أن المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب ضد ذلك الكف فتأمله فإنه صحيح إن شاء الله تعالى. قوله: **(بأن يستمر عدمه)**: قال شيخنا العلامة: لا ينحصر تحقق الانتفاء في استمرار العدم إذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما إذا نهى عن التحرك من هو متلبس به اهـ. أقول: من معتادات الشارح تبعاً لشيخي مذهبه الرافعي والنووي استعمال «بأن» بمعنى «كأن» للتمثيل وهذا منه فلا إشكال.

قوله: **(وقيل يشترط في الإتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد**

النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه (قصد الترك) له امتثالاً فيترتب العقاب إن لم يقصد والأصح لا، وإنما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور «إنما الأعمال بالنيات» (والأمر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته إلزاماً وقبله إعلاماً والأكثر) من الجمهور قالوا (يستمر) تعلقه الإلزامي به (حال المباشرة) له (وقال إمام

الترك له امتثالاً فيترتب العقاب إن لم يقصد): أقول: هذا صريح في أن القصد عند هذا القائل من جملة المكلف به في النهي، وبه يعلم أن قول الكوراني أن قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لأن الكلام في متعلق النهي وماذا يصلح له عقلاً، وأما مقارنة القصد فإنما يعتد به لتحصيل الثواب فلا وجه لإيراده في معرض تقسيم المذاهب اهـ. منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاطلاع.

قوله: (إلزاماً وقبله إعلاماً): قال شيخنا العلامة: حالان من ضمير الأمر المستتر في «يتعلق»[1] ثم إن أمر الندب الموقت خارج عن هذه العبارة كما أن أمر الندب مطلقاً ونهي الكراهة والتخيير خارجة عن قوله «لا تكليف إلا بفعل اعتماداً على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق» اهـ. وأقول: يجوز أيضاً أن يكون «إلزاماً» و«إعلاماً» مفعولاً مطلقاً على حذف المضاف أي تعلق إلزام وتعلق إعلام، ويظهر أنه لا بدّ في الحالية التي حمل عليها من التأويل أي ذا إلزام وذا إعلام وإلا فالأمر ليس هو نفس الإعلام، ولا يضر خروج أمر الندب عما هنا للعلم به بالمقايسة، وأما قوله «كما أن أمر الندب مطلقاً» إلى قوله «اعتماداً على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق» فقد يرد عليه أنه لو علم نهي الكراهة مما ذكر علم نهي التحريم أيضاً إذ لا فرق بينهما، والحق أنه لا يعرف منه أن المكلف به في النهي الكف لأنه لا يستفاد منه سوى أن النهي خطاب يتعلق بفعل المكلف والتعلق به صادق بأن المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف، فالوجه الاستناد في معرفة حكم هذه المذكورات إلى المقايسة.

قوله: (وقبله إعلاماً): فيه أمران: الأوّل قال شيخنا العلامة مرّ ان الحكم معتبر في مفهومه التعلق التنجيزي ولا يوجد إلا في الوقت وأن الأمر نوع منه لأنه الإيجاب والندب فإثبات الأمر بلا تعلق له قبل دخول الوقت إثبات للنوع بدون جنسه وذلك محال، وقد يدفع بأن ذلك إنما يلزم من كونه أمراً حقيقة وهو ممنوع لجواز أن يراد به جنسه أي خطاب الله الذي سيصير عند التعلق التنجيزي أمراً حقيقة اهـ. وأقول: هذا الدفع في نفسه صحيح وقد يدفع أيضاً بمنع أن الأمر نوع من الحكم ومنع أن ذلك مَرّ فإن الذي في كلام المصنف والشارح مما يتوهم أنه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب إلى الأمر وغيره وليس في شيء من

---

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الوحي باب ١. كتاب الحيل باب ١. مسلم في كتاب الإمارة حديث ١٥٥. أبو داود في كتاب الطلاق باب ١١. النسائي في كتاب الطهارة باب ٥٩. ابن ماجه في كتاب الزهد باب ٢٦.

الحرمين والغزالي ينقطع) التعلق حال المباشرة وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة في طلبه. وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم منهم الإمام الرازي) لا يتوجه الأمر بأن يتعلق بالفعل إلزاماً (إلا عند المباشرة) له قال

ذلك ولا في شرحه ما يفيد ذلك، وما استدل به من أنه الإيجاب والندب ممنوع، بل هو أوّل المسألة وليس في تعريفه الآتي في محله بأنه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ولا في شرحه أيضاً ما يفيد ذلك، بل قد مر ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف والشارح «والكلام النفسي في الأزل قيل لا يتنوع إلى أمر ونهي وخبر وغيرها» إلى أن قال الشارح: والأصح تنوعه في الأزل إليها الخ اهـ. ولا يخفى أن هذا التصحيح مستفاد من صيغة التضعيف في قوله «قيل لا يتنوع» ومما يفيده أيضاً ما يأتي في المسألة الآتية فإنها تضمنت تحقق الأمر حقيقة بدون التعلق التنجيزي إذ لا يتصوّر التعلق التنجيزي قبل الوقت ولا مع علم الآمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه فليتأمل. والثاني قال المحشيان: الفرق بين التعلقين أن تعلق الإعلام مقصوده اعتقاد وجوب إيجاد الفعل لا نفس الإيجاد، وتعلق الإلزام مقصوده الامتثال فلا يحصل إلا بكل منهما، فإيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة، واعتقاد الوجوب كذلك فلا بدّ معه من الإيجاد اهـ. والمتبادر من هذا الفرق وما تقدّم في تفسير التعلق المعنوي تغاير التعلق المعنوي والتعلق الإعلامي، وأن المعنوي أزلي والإعلامي حادث، وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة: تنجيزي ومعنوي وإعلامي، وأما الإلزامي فهو التنجيزي فليتأمل.

قوله: **(وأجيب بأن الفعل كالصلاة إنما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه)**: أقول فيه أمران: الأوّل أن ظاهره أنه جواب عن كلا الأمرين المذكورين في دليل الإمام والغزالي وهو ظاهر إذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل إذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء بعض أجزائه، ويندفع به أيضاً لزومُ انتفاء الفائدة في طلبه لأنه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض أجزائه فالفائدة في الطلب متحققة باعتبار هذا الباقي. والثاني أن العلامة السعد ذكر جواباً آخر عن الأمرين مع الاعتراض على الجواب الذي أورده الشارح حيث قال: وأما ما ذكر من امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من أنه تكليف بإيجاد الموجود وهو محال فمغلطة، فإن المحال إيجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الإيجاد قال: وكذا ما ذكر من انتفاء فائدة التكليف يعني أنه أيضاً مغلطة لأنا لا نسلم أن الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اهـ. ثم قال: وأما ما يقال من أن التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وإنما يتعلق بالأجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف، فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وإن كان باقياً باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على أن هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الأشعري على ما نقل عنه في الكتب المشهورة من أن التكليف إنما يتعلق عند المباشرة لا قبلها اهـ. ولقائل

المصنف (وهو التحقيق) إذ لا قدرة عليه إلا حينئذ وما قيل من أنه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فالملام) بفتح الميم أي اللوم والذم قبلها أي قبل المباشرة بأن ترك الفعل أي

أن يمنع قوله «فيرفع النزاع لما فيه من تسليم أن التكليف الخ» لأن الذي لزم منه إنما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه، والكلام إنما هو في بقاء التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه. وأيضاً فيجوز أن يكون النزاع في المجموع باعتبار أنه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب، وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب أي الذي ذكره الشارح ينفي طلب تحصيل الحاصل بالنظر إلى مجموع الأجزاء الذي هو الفعل لا بالنظر إلى ما فعل منها، فإن في بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد حصل اهـ. وذلك لأن محل النزاع إما المجموع أو كل جزء فإن كان الأوّل فواضح، أو الثاني فمحله في حال التلبس بالجزء، وقيل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه أيضاً فقوله «فإن في بقاء طلبه حال فعله طلب» تحصيل الحاصل.

قلت: لا نسلم أن في ذلك طلب تحصيل الحاصل وقوله «أو بعده» قلنا: لا نسلم أن ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج إلى ما أجاب به حتى يتوجه أن الجواب لا إشعار فيه به فتأمله.
بقي أن يقال: لم اختار الشارح هذا الجواب على جواب العلامة؟ ويمكن أن يوجه بأن قول الإمام والغزالي في الدليل ولا فائدة في طلبه من تتمة الدليل، فالمجموع دليل واحد والمعنى أنه يلزم طلب ما لا فائدة في طلبه وهو الحاصل، فهذا هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه أن تحصيل الحاصل بهذا التحصيل غير ممتنع وحينئذ فلهما اختيار الشق الثاني في كلام العلامة وهو أن المراد إيجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الإيجاد، ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لأنهما لم يجعلا المحذور امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ في الطلب وهذا المحذور يندفع بما قاله الشارح إذ المطلوب بعد لم يتم حصوله، ففي الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله «وإلا يلزم طلب تحصيل الحاصل» بقوله «يرد الخ» لأنا نختار الشق الثاني منه ولا يفيد قوله «فهو غير محذور» لما علم فتأمله وشد عضديك بهذا الشارح رحمة الله عليه.

قوله: (وهو التحقيق): قال شيخنا العلامة قال التفتازاني: ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بأن يكون الإتيان به مطلوباً من المكلف حتى يعصى بالترك، ولا خفاء في وجوده قبل الفعل وإلا لم يعص أحد قط، وما نقل عن الأشعري أن التكليف إنما يتوجه عند المباشرة مشكل اهـ. وأقول: يتعجب من إيراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع أنه هو المقصود دفعه بقول المصنف «فالملام قبلها الخ» كما بينه الشارح. فإن قيل إنما أورده كذلك لأن جواب المصنف معترض عند الشيخ كما سيأتي بيانه قلنا: فكان ينبغي أن يبين ذلك مع أنك ستستمع اندفاع ذلك الاعتراض. قوله: (بأن ترك): قال شيخنا العلامة: تنبيه على فساد ظاهر

اللوم حال الترك (**على التلبس بالكف**) عن الفعل (**المنهي**) ذلك الكف عنه لأن الأمر

المتن إذ قوله «فالملام قبلها» يقتضي تحقق اللوم أولاً والمباشرة ثانياً وذلك فاسد إذ اللوم إنما هو مع الترك اهـ. وأقول: قول المصنف «على التلبس بالكف المنهي» دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظهور أن الكف إنما يكون منهياً إذا كان كفاً مطلقاً أي في كل الوقت، وكذا قوله السابق «مسألة الأكثر أن جميع وقت الظهر جوازاً ونحوه وقت لأدائه ولا يجب على المؤخر العزم» دافع له أيضاً لصراحته في أنه لا إثم مع مباشرة الفعل في الوقت. فالحاصل أن في العبارة إيهاماً مع قرينة دافعة له وبذلك يندفع الإشكال، وقد يتصوّر اللوم أولاً والمباشرة ثانياً فيما إذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت فليتأمل قوله: (**ذلك الكف**): قال شيخنا العلامة هو بيان لمرجع الضمير المستتر في المنهي فالمنهي نعت الكف وفي كونه منهياً تسامح، وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في «عنه» للفعل وعن صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى اهـ. ووجه الفساد أنه يصير المعنى المنهي ذلك الكف عن الكف وهو فاسد وإنما ارتكب الشارح هذا التقرير مع إمكان حمل المتن على تقدير صلة المنهي فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهي عنه فلا ضمير في المنهي لإسناده إلى الجار والمجرور كأنه لئلا يلزم حذف نائب الفاعل.

قوله: (**لأن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه**): قال شيخنا العلامة: لا يفيد المطلوب وهو أن الكف منهي لأنّ النهي يتوقف على وجود الأمر وهو على وجود التعلق الإلزامي وهو هنا منتفٍ فينتفي الأمر فينتفي النهي وهو نقيض المطلوب اهـ. وقد سبقه المحشيان إلى هذا الاعتراض ونقله شيخ الإسلام عن البرماوي فقال: قال البرماوي: وهو عجيب لأنّ تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الأمر بالفعل فما لم يتعلق الأمر لا يتعلق النهي فلا يلزم قبل تعلقه اهـ. وأقول: لا عجب قولكم لأنّ تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الأمر بالفعل قلنا: هذا ممنوع لأنّ الأمر والنهي واحد بالذات عند المصنف إذ مذهبه أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضده وأنهما واحد بالذات هو بالنسبة إلى الفعل أمر وبالنسبة إلى الترك نهي، فمن أين الفرعية وما بيانها؟ فإن قلتم الفرعية من حيث إن صيغة الأمر تدل ابتداء على طلب الفعل. وثانياً على طلب الترك قلنا: هذا لا يقتضي الفرعية بالمعنى الذي أردتم بل غاية ما يقتضيه أن الصيغة أفادت أمرين أعني طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وأن إفادتها للأول أولى وللثاني ثانوي الأمر يرجع للوضع، وهذا لا يقتضي ما ادعيتم بوجه، وكون إفادتها للثاني ثانوياً كذلك لا ينافي أن يثبت تعلقه التنجيزي لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق الأول التنجيزي لانتفاء ما يتوقف عليه من القدرة، وكذا يقال لو قلنا إنه ليس عين النهي عن ضده بل يستلزمه لأنه حاصله أن طلب فعل شيء يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي فرعية تعلق النهي التنجيزي على تعلق الأمر التنجيزي كما هو مدعاكم. فإن ادعيتم أن الطلب لا يتحقق إلا بتحقق التنجيز فما لم يثبت التعلق التنجيزي في جانب الفعل لا يثبت في جانب

بالشيء يفيد النهي عن تركه (مسئلة يصح التكليف ويوجد معلوماً للمأمور إثره) أي عقب الأمر المسموع له الدال على التكليف (مع علم الآمر وكذا المأمور) أيضاً (في الأظهر انتفاء شرط وقوعه) أي وقوع المأمور به (عند وقته كأمر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآمر فقط أو له وللمأمور بتوقيف من الآمر فإنه علم في ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المأمور به من الحياة والتمييز عند وقته (خلافاً لإمام الحرمين والمعتزلة) في قولهم لا يصح التكليف مع ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك، وأجيب بوجودها بالعزم

الترك منعنا ذلك فإن الطلب طلب وأمر حقيقة حتى في الأزل كما تقدم في قوله «قيل لا يتنوع». والحاصل أنكم إن ادعيتم توقف تعلق النهي التنجيزي على مطلق الأمر التنجيزي منعناه، أو على ورود الأمر سلمناه لكن مجرد ورود الأمر لا يتوقف على تعلقه التنجيزي، وما نقله شيخ الإسلام هنا عن الأصفهاني لا يسلمه من يقول بهذا القول الذي ادعى المصنف أنه التحقيق فليتأمل.

قوله: (ويوجد معلوماً للمأمور أثره): صوره شيخنا العلامة بقوله والثاني أي من المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وإن لم يعلم وجود الشرط فيه اهـ. وعبارة شيخ الإسلام في تصويره هذه الصورة وهي أنه هل يعلم المأمور كونه مكلفاً قبل التمكن من الفعل أو لا اهـ. وأقول: لا يخفى أنه إن أريد بالتكليف التعلق التنجيزي فانتفاؤه قبل الوقت والتمكن ضروري فيكون معلوم الانتفاء قطعاً فلا يتصور الاختلاف في أنه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أو لا، وإن أريد التعلق المعنوي فثبوته قبل الوقت التمكن ضروري فيكون معلوم الثبوت قطعاً فلا يتصور الاختلاف في أنه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أو لا، فبما تصور هذه المسألة وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها. والذي يظهر أنه لا كلام في عدم إرادة التعلق التنجيزي لعدم تصوره قبل الوقت والتمكن، وأن منشأ هذا الخلاف أنه لو مات المأمور قبل التمكن مثلاً فهل يتبين عدم الأمر أو لا، بل الأمر تحقق ولا بد لكنه انقطع بالموت؛ فمن قال بالأول نفى العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلاً فلا يكون هناك أمر، ومن قال بالثاني أثبته لأن الموت مثلاً لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسيأتي عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الاتضاح. قوله: (مع علم الآمر وكذا المأمور في الأظهر): قال شيخ الإسلام: قيد في صحة التكليف لا في وجوده اهـ. وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافية الإمام والمعتزلة في المسألتين كما لا يخفى، فقول الكمال إنه قيد في كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر.

قوله: (وأجيب بوجودها): أي الفائدة بالعزم على الفعل قال الكمال: وهذا ظاهر في صورة علم الآمر وجهل المأمور، وأما مع علم المأمور فسيأتي في الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه اهـ. وأقول: أشار بما سيأتي في الشرح الخ إلى قول الشارح الآتي «وبعض

على الفعل أو الترك وفي قولهم لا يعلم المأمور بشيء انه مكلف به عقب سماعه للأمر به لأنه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه. وأجيب بأن الأصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الأمر الدال على التكليف كالوكيل في البيع غداً إذا مات أو

المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ» ويقوله «وما فيه» إلى رد الشارح عليه بقوله «وكذا ما قبله مندفع فإنه لا يتحقق العزم الخ» لكن يشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذي مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فإنه كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته، ولا يتحقق الأخذ الاستحالة عادة، وقد نقل الزركشي عن الصفي الهندي هنا أنه نقل الاتفاق على المنع هنا إلا على رأي من يقول بتكليف ما لا يطاق اهـ. والمصنف ممن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد أقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أو بناء المسألة على منع التكليف بما لا يطاق وإن كان خلاف رأي المصنف الذي أقره الشارح عليه كما تقرر، وبالجملة فالذي يظهر أن ما تقرر في التكليف بالمحال أقوى مؤيد للمصنف هنا ويكفي في الفائدة هناك وهنا إذعان النفس للامتثال وطيبها به لو كان ممكناً. قوله: (**لأنه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه**): قال الكمال: استدلال بما هو من صور محل النزاع لأن محل النزاع هو أنه هل يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال أم لا الخ. ورده شيخ الإسلام بأنه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها، فالتعليل به صحيح ويكفي في رده ما أجاب به الشارح اهـ. قوله: (**وأجيب بأن الأصل عدم ذلك**): قال شيخنا العلامة: كون الأصل عدمه لا ينفي احتماله الذي ينفي العلم على قولهم فإن حمل العلم على الظن خالف كلامهم. قال العضد عن القاضي في رد هذا القول: هو مخالف للإجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل ويحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض إجماعاً اهـ. قال التفتازاني: وفي قوله «على تحقق الوجوب» إشارة إلى دفع الاعتراض بأنه يجوز أن يكون الإجماع على ظن ذلك بناء على أن الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه اهـ. وأقول: وأما قوله «كون الأصل عدمه لا ينفي احتماله الخ» فجوابه أن عدم نفيه الاحتمال إنما يؤثر ويمنع من العلم إذا لم يخلف الأصل شيء آخر يقتضي العلم وقد خلفه هنا أنه على تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الأمر بل ينقطع التعلق بعد تحققه، فالأمر دائر بين أن يثبت مقتضى الأصل ولا كلام، أو لا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع التعلق لا تبين عدمه. وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال: والحق أن موضع النزاع في هذه المسألة هو أن الأمر المشروط بشرط هل يتصور في حق الله تعالى قال: ولقد أحسن صاحب تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصاً كلام المستصفى فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين أصحابنا وبين الإمام والمعتزلة: وحقيقة هذا الخلاف ترجع إلى التنازع في حقيقة الأمر بالشرط في حق الله تعالى، وقد أجمعوا على

عزل قبل الغد ينقطع التوكيل، ومسئلة علم المأمور حكى الآمدي وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته الموجودة حال الجهل بالعزم، وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال: كما يعزم المجبوب في التوبة من الزنا على أن لا يعود إليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده. وجعل المصنف صحته الأظهر واستند في ذلك كما أشار إليه في شرح المختصر إلى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم إنها تحيض في أثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم. قال الغزالي في المستصفى: أما عند المعتزلة فلا يجب لأن صوم بعض اليوم غير مأمور به، وأما عندنا فالأظهر وجوبه لأن الميسور لا يسقط بالمعسور ووجه الإستناد أنها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار، وهذا مندفع فإن المكلف به صوم بعض اليوم الخالي عن الحيض والنقاء عنه جميع النهار شرط لصوم

تصوره في حق الشاهد لكن اعتقدت المعتزلة أن المصحح له جهل الآمر بعاقبة الشرط، ولما لم يتصور ذلك في حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه أنه يدرك زمان التمكن فهو المأمور ولا شرط إذ من شرط الشرط أن يكون ممكناً فالواجب والممتنع لا يكون شرطاً، ومن لا فلا فإن التمكن شرط وقد علم الله انتفاءه فإذا حيث علم الله التمكن فلا شرط، وحيث علم عدم التمكن فلا أمر فثبوت الأمر بالشرط في حق الله تعالى محال. فالمكلف إذا توجه عليه الأمر بحكم ظاهر البقاء لا يدري أنه يبقى فيكون مأموراً أولاً فلا يكون مأموراً فلا يتحقق الأمر إلا بعد التمكن. وقالت الأشاعرة: الأمر قائم بذات الآمر قبل تحقق الشرط متعلقاً للأمور والمأمور به، فإن لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الأمر بل عدم اللزوم والنفوذ إذ الشرط ليس شرطاً لقيام الأمر بل لنفوذه بمثابة وصف المتعلق، والمعتبر فيه جهل المأمور بحصول الشرط وعدمه لا جهل الآمر، فإن السيد قد يقول لعبده «صم غداً» مع العلم بأنه يبيعه قبل الغد يمتحن به طاعته، وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل إمكان الامتثال ويكون آمراً على التحقيق وموكلاً حتى يعقل فيهما النسخ والعزل، ثم أحال تمام تقرير المسألة على مسألة النسخ قبل التمكن من الفعل. هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع إشكال شيخنا العلامة وأن الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا ينفي العلم لأن وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم تعلق الأمر، بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال. غاية ما في الباب أنه قد يستمر إلى التمكن وقد ينقطع قبله فاتضح قولهم أن المأمور يعلم قبل التمكن أنه مأمور فليتأمل. وأما قوله في رد هذا القول «فالمراد بهذا القول قول الإمام والمعتزلة وعبارة العضد» ما نصه: وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة. وقال القاضي: وهو مخالف للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ. وأما قوله «عن العضد» ويحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض إجماعاً ففيه نظر لأنه يكفي في الوجوب الظن فوجوب ما ذكر لا يدل على العلم.

جيعه لا بعضه أيضاً. وكذا ما قبله مندفع فإنه لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده، ولا على عدم العود إلى ما لا قدرة عليه بتقديرها، فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (أما) التكليف بشيء (مع جهل الآمر) انتفاء شرط وقوعه عند وقته بأن يكون الآمر غير الشارع كأمر السيد عبده بخياطة ثوب غداً (فاتفاق) أي فمتفق على صحته ووجوده.

(خاتمة) (الحكم قد يتعلق) بأمرين فأكثر. (على الترتيب فيحرم الجمع) كأكل المذكي والميتة فإن كلاً منهما يجوز أكله لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها الذي من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (أو يباح) الجمع كالوضوء والتيمم فإنهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء، وقد يباح الجمع بينهما كأن تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توضأ متحملاً لمشقة

قوله: (لا يتحقق العزم الخ): قال شيخنا العلامة: لأن العزم بتقدير شيء تعليق للعزم على وجود ذلك الشيء وهو ينافي تحقق العزم في الحال اهـ. وأقول: لو سلم ذلك كان للمصنف، ومن وافقه أن يكتفي بتعليق العزم في الفائدة لأنه يدل على الطاعة والانقياد كما أن الامتناع من تعليقه بأن لا تذعن نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الانقياد. فإن قلت: يخالف ذلك ما ذكر في كتب الفروع في الكلام على شروط التوبة أن من لا يتصور منه العود إلى معصيته كالمجبوب بعد زناه لا يشترط فيه العزم على عدم العود اتفاقاً. قلت: عدم اشتراط ذلك في صحة توبته لا ينافي صحة كون نظيره فائدة لصحة التكليف فليتأمل. ولهم أيضاً أن يتأيدوا بجواز التكليف بالمحال ولو لذاته فإن الصحة والجواز في مثل ذلك بمعنى واحد، والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة التكليف بالمحال خصوصاً المحال الذاتي، ولا يسع عاقلاً أن يعترف بوجود الفائدة في المحال الذاتي وينكرها فيما نحن فيه، وبهذا يظهر للمتأمل قوة ما صححه المصنف فليتأمل. قوله: (اما مع جهل الآمر): قال شيخ الإسلام: ولو مع علم المأمور ا هـ. وأقول: قد يستشكل حينئذ الفرق بين الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين في صورة علم المأمور كالآمر مع جريان توجيهي القولين هنا، ويجاب بظهور إمكان الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الآمر فليتأمل.

قوله: (على صحته ووجوده): إن قيل قضيته تعلق قول المصنف مع علم الآمر وكذا المأمور بكل من قوله «يصح» وقوله «يوجد». ووجه أن قضيته ذلك أن الجهل محترز العلم فإذا كانت مسألة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت مسألة العلم كذلك. قلت: هذا كله ممنوع لأن مسألة الوجود السابقة المقصود منها أن المأمور هل يعلم عقب الأمر أنه مكلف أو لا بخلاف هذه فإن المقصود فيها بيان نفس الوجود.

قوله: (وإن بطل بوضوئه تيممه): فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة إشارة إلى أن

بطء البرء وإن بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته (أو يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فإن كلاً منها واجب لكن وجوب الإطعام عند العجز عن الصيام، ووجوب الصيام عند العجز عن الإعتاق، ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول فينوي بكل الكفارة وإن سقطت بالأولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وإن سقط بالفعل أولا (و) قد يتعلق الحكم بأمرين فأكثر (على البدل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فإن كلاً منهما يجوز التزويج منه بدلاً عن الآخر أي إن لم تزوج من الآخر، ويحرم الجمع بينهما بأن تزوج منهما معاً أو مرتباً أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فإن كلاً منهما يجب الستر به بدلاً عن الآخر أي إن لم يستتر بالآخر، ويباح الجمع بينهما بأن يجعل أحدهما فوق الآخر، أو يسن الجمع كخصال كفارة اليمين فإن كلاً منها واجب بدلاً عن غيره أي إن لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف إنه الأقرب إلى كلام الفقهاء أي نظراً منهم للظاهر وإن كان التحقيق ما تقدم من أنّ الواجب القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول.

بقاء الأحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراء الجمع بينهما غير لازم له بل قد يكون معانداً له، فعدم البقاء محقق للجمع لا مناف له لكن قد يقال: المباح إنما هو التيمم على قصد الانفراد، ثم الوضوء على قصد الاستقلال: وأما الجمع بينهما من حيث هو جمع كمن قصد فعلهما معاً فغير مباح إذ فعل جنس العبادة لا لفائدة غير مباح اهـ. وقوله «على قصد الانفراد» أي أو من غير قصد كما هو ظاهر، وقوله «على قصد الاستقلال» أي أو من غير قصد كما هو ظاهر وذلك لأن التيمم عند فعله سائغ له فلا يتوقف جوازه على قصد الانفراد بل يكفي فيه الإطلاق، وقوله «وأما الجمع بينهما الخ» فهو كلام متين جداً بل لا ينافي المقصود إذ يكفي وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الإباحة إذ لم يترتب عليه، أو على تركه إثم، وينبغي أن مراده بالعبادة في قوله «إذ فعل العبادة التيمم» إذ الوضوء فيه فائدة رفع الحدث. والثاني أنه وقع في عبارة شيخ الإسلام في تقرير كلام الشارح وإن بطل التيمم بالفراغ من الوضوء اهـ. ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام، وقد يقال قضية ارتفاع حدث كل عضو بغسله بطلان التيمم قبل الفراغ، وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ الوضوء ترك باقيه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتداد به فيه نظر، ولا يبعد الاكتفاء وتبين ما ذكر وهل له والحال ما ذكره الشارح من العجز عن الوضوء أن يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم يتيمم عن الباقي فيه نظر، ويظهر أن له ذلك لأن التيمم إذا ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليتأمل. قوله: **(كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض)**: أقول: عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله: ألا ترى أنه ينوي بالصلاة المعادة الفرض وإن كان الفرض قد سقط ظاهراً بالفعل أوّلاً اهـ. وتقييده بقوله «ظاهراً» لا ينافي أن المرجح في المذهب الجديد أن الفرض هو الأولى لأنه بحسب الظن فلا ينافي احتمال أنّ الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أو لنحو فسادها في الواقع فليتأمل والله أعلم.

الكتاب الأوّل في الكتاب ومباحث الأقوال

الكتاب الأوّل في الكتاب ومباحث الأقوال

فيه أمور: الأول أن لفظة في استعارة عن الدلالة كما تقدم بيانه أول الكتاب فراجعه.

والثاني أن المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث، والمبحث هو إثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه، فالتقدير والأماكن التي يقع فيها البحث من الأقوال وملخصه والأقوال التي تثبت لها محمولاتها فمجموع الموضوع من الأقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو إثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فكأنه مكان وقع فيه البحث. والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال: لا شك أن الكتاب الأول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحثه، فلو قدم المصنف مباحث وأضافها إلى الكتاب والأقوال أجاد اهـ. وأقول: أما أولاً فيجوز أن يكون هذا من قبيل الحذف من الأول لدلالة الثاني بناء على أنه حذف مباحث المضاف إلى الكتاب بقرينة ذكره فيما بعده ومثل ذلك من قواعد اللغة المشهورة، وأما ثانياً فيجوز أن يريد بقوله: «في الكتاب» في تعريف الكتاب بناء على أن ما ذكره بعد التعريف إما راجع لمباحث الأقوال لإمكان رجوعه إليها فإن المباحث جمع مبحث بمعنى يبحث وهو إثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه، فقوله: «ومنه البسملة» فيه البحث عن البسملة التي هي من الأقوال أي إثبات محمولها وهو بعضيتها منه لها، وقوله: «لا ما نقل آحاداً» فيه البحث عما نقل آحاداً الذي هو من الأقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا القياس. فإن قلت: هذا ينافي وصف الشارح الأقوال بقوله «المشتمل عليها» فإن البسملة لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باشتماله عليها، وما نقل آحاداً لم يثبت كونه منه حتى يحكم باشتماله عليه فلا يصح إدراج ذلك في الأقوال المرادة هنا. قلت: بتقدير تسليم تعين ما قاله الشارح يكون المراد بكونه مشتملاً عليها أنه مشتمل عليها في الجملة وإن لم يكن على وجه القطع فإن كلاً من البسملة وما نقل آحاداً قد نقل على أنه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار أو أن له بها تعلقاً في الجملة وذلك متحقق قطعاً، وإما راجع لتوضيح الكتاب إذ لا يخفى أن كون البسملة منه دون ما نقل آحاداً مما يميزه بأنه ما ثبت بعضية البسملة منه دون ما نقل آحاداً

المشتمل عليها من الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها. (الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب في عرف أهل الشرع (والمعنى به) أي

وهكذا فكان ذلك من تتمة التعريف ومتعلقاته، وإما زائد على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو مشهور.

قوله: (المشتمل عليها): جعله شيخنا العلامة نعت الأقوال وخرج عدم إبراز الضمير لكونه جارياً على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا، فالتقدير ومباحث الأقوال التي اشتمل هو أي الكتاب عليها فأل واقعة على الأقوال، وفاعل الصلة ضمير الكتاب وعائدها الهاء في «عليها»، ويمكن أن يجعل نعت الكتاب فيكون جارياً على ما هو له على مذهب من جوز الفصل بالأجنبي كالرضى. قوله: (الكتاب القرآن): قال في التلويح: وهو أي الكتاب لغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت في المصاحف كما غلب في عرف العربية على كتاب سيبويه. والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد، وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيراً له اهـ. وفي بعض حواشيه أي أن لفظ القرآن في المجموع أشهر وأظهر من لفظ الكتاب، أما أنه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه إذ ربما يستعمل الكتاب في سائر الكتب الإلهية وغيرها والقرآن لا يستعمل في العرف إلا فيما ذكرنا، واما أنه أظهر منه فلأن الانتقال من القرآن إلى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب إلى المقروء، أما على القول الأوّل في الكتاب فظاهر لتخلل النقلين، وأما على الثاني فلأن الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابسة بين النقوش والألفاظ، فالانتقال من المصدر إلى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب إلى الالفاظ، وإذا ثبتت الأشهرية والأظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالأسد ثم تعريفه بالباقي الخ اهـ. واعلم أن كلاً من تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حداً اسمياً وحداً لفظياً لأنه ما يبين ما وضع اللفظ بإزائه إما بلفظ أشهر كقولنا «الغضنفر أسد» أو بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً كتعريف الأصل والجنس والنوع ونحو ذلك، وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون إلا اسمياً ولفظياً كما أوضحوا ذلك في محله.

قوله: (غلب عليه): أي فصار علماً بالغلبة ومقتضى صيرورته علماً كذلك انمحاء معنى العهد عن «ال» بل صارت من حيث العلمية مما لا معنى له أصلاً وهذا هو الظاهر. قوله: (والمعنى به): أي بالقرآن أي أن المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه هو اللفظ المنزل الخ، يعني أنه علم بالغلبة على ذلك وإن لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال الجنس أيضاً فله استعمالان علمي فلا يصدق على البعض وجنسي فيصدق عليه. قوله: (المنزل): قال شيخنا العلامة: فيه بحث وهو أن اللفظ كيفية إلى آخر كلامه. وأقول: إن أراد الشيخ بهذا البحث

بالقرآن (هنا) أي في أصول الفقه (اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة

الاعتراض على المصنف كان ساقطاً لا وجه له لأن وصف القرآن بالتنزيل والإنزال بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد، وقد وقع فيما لا يحصى من آي القرآن كقوله تعالى: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده﴾ [الفرقان: ١] ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب﴾ [الكهف: ١] ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ﴾ [النحل: ٤٤] فغاية الأمر أنه مجاز لكنه مجاز في غاية الشهرة ولا شبهة لعاقل في صحة وقوع مثله في الحدود مع أن المصنف لاحظ ما نبه عليه الشيخ وتعرض له في غير هذا الكتاب ولهذا قال في منع الموانع: وقد عرفناك في شرح المختصر ما نعنيه بالنزول وأن الألفاظ لا تقبل حقيقة النزول اهـ. على أن هذا البحث إنما يتجه على طريق الفلاسفة والمشي على تدقيقاتهم وأهل هذه الفنون إنما يراعون في نحو ذلك العرف اللغوي المبني على الظاهر دون تلك التدقيقات بل استعمال الشرع أيضاً على ذلك.

قوله: (على محمد ﷺ): قال شيخنا العلامة: أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله «للإعجاز إذ المنزل على غيره ليس للإعجاز» اهـ. وأقول: إن أراد بذلك ترجيح إسقاطه ورد عليه أن القصد بالقيود غير منحصر في الاحتراز بل أهم ما يقصد بها بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها كما نصوا عليه على أنه يمكن منع ما ذكره من كون المنزل على غير محمد ليس للإعجاز بناء على أن من وجوه الإعجاز نحو الإخبار عن المغيبات الذي لا تخلو عنه الكتب السابقة وأنه مما قصد بإنزالها، وإن أراد الاعتذار عن الإسقاط هان الحال.

قوله: (المتعبد بتلاوته): قال الكوراني: لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج إليه إذ منسوخ التلاوة لم يخف على أحد حتى الصبيان يعلمون أنه ليس بقرآن ولا يثبت أنه كان قرآناً لأن طريق ثبوت مثله التواتر ولا تواتر فيه أنه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر آحاداً اهـ. وأقول: أما قوله «غير محتاج إليه» فقد علله بقوله «إذ منسوخ التلاوة الخ» فحاصله أنه غير محتاج إليه لأن خروج منسوخ التلاوة عن القرآن الذي قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان، وجوابه بتقدير صحته أن كون ذلك معلوماً إنما ينفي الاحتياج إلى هذا القيد لو كان الاحتياج إلى القيود مقصوراً على الاحتراز وليس كذلك كما لا يخفى حتى على الصبيان لما تقدم أن أهم ما يقصد بالقيد بيان أجزاء الحقيقة وما يعتبر فيها على أن كون الشيء معلوم الخروج لا يمنع الاحتراز عنه، بل يجب الاحتراز عنه كما لا يخفى مع ملاحظة قواعد الميزان، ولو صح ما ذكره صح مثله في الأحاديث الربانية وغيرها فإن خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان، وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بأنه معلوم لا يكون إلا خطأ. وأما قوله «ولا يثبت كونه قرآناً الخ» فجوابه بعد تسليمه أن تعريف المصنف لا تعرض فيه لقيد النقل تواتراً حتى يستغني به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع له في هذا الكلام ما رآه في التلويح في جملة سؤال ذكره من

منه المتعبد بتلاوته) يعني ما يصدق عليه هذا من أول سورة الحمد إلى آخر سورة الناس المحتج

خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر، وما درى أن منشأ ما في التلويح ذكر قيد التواتر في التعريف الذي تكلم عليه صاحب التلويح وأن المصنف لم يتعرض في تعريفه لذلك القيد، أو منشأه ما استقر في ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر في الواقع وما درى أن اتصافه في الواقع بما يخرج غيره لا يغني عن إخراجه في التعريف بذكره فيه ما يخرجه كما هو معلوم. وبالجملة ففساد هذا الاعتراض مما لا يخفى ولا منشأ له إلا الغفلة.

قوله: (يعني ما يصدق عليه): قال شيخنا العلامة: هذا تنبيه على أن المعنيّ بالقرآن المعنى الخارجي الشخصي لا مفهوم كلي منحصر في شخص كالشمس أي كما يصدق به ظاهر التعريف، وعلى أن المراد من التعريف أن يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل أنه مسماه أن هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن لا أن يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص إذ هو أخص منها فلا يحمل عليها اهـ. وأقول: فيه أمور: الأول أنه ينبغي أن يكون المراد بالخارج في قوله: «المعنى الخارجي» نفس الأمر لا ما يرادف الأعيان وإلا نافى كون ذلك المعنى الشخصي اعتبارياً لأنه مركب من الماهية والتشخص الذي هو اعتباري كما تقرر في محله، والمركب من الاعتباري لا يكون إلا اعتبارياً والاعتباري لا يكون خارجياً بمعنى ما يرادف الأعيان. والثاني أن قوله «وعلى أن المراد الخ» حاصله أن هذا التعريف لفظي ووجهه أن ذلك المعنى الشخصي اعتباري كما تقرر، وتعريف المعنى الاعتباري لا يكون إلا اعتبارياً والاعتباري لا يكون إلا لفظياً كما حقق في محله. والثالث: أن قوله «لا أن يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص إذ هو أخص منها» يوهم أن حقيقة المسمى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل لا حقيقة للمسمى بالقرآن شرعاً إلا هذا الشخص فليتأمل.

قوله: (منْ أول سورة الحمد إلى آخر سورة الناس): أقول: ذكر شيخنا العلامة ههنا كلاماً طويلاً قد يشعر بأن ما ارتكبه من حمل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه خلاف غرض الأصولي، فإن كان قصد ذلك فجوابه أن عذر الشارح أن ما ارتكبه هو ظاهر كلام المصنف، وان حمله على ما يوافق غرض الأصولي يحوج إلى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه الكمال فراجعه قوله: (المحتج بابعاضه): قال شيخنا العلامة: خارج مخرج الدليل على أن المعنى هنا بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره أن القرآن عند الأصوليين أحد الأدلة الخمسة كما مر أي أحد الأمور المحتج بها، والاحتجاج إنما هو بأبعاض اللفظ المذكور لا بمدلوله فيكون القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله إلا أن هذا الدليل يقتضي أن القرآن يتناول الكل وكل بعض منه كما أشار إليه كلام العضد اهـ. وأقول: أراد أن ما اقتضاه هذا الدليل مخالف لما حمل الشارح التعريف عليه من أن مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض، وأنت خبير بأن قول الشارح المحتج بأبعاضه مع ما قبله صريح في أن مسمى القرآن هو الكل وإن كان الاحتجاج بأبعاضه

بأبعاضه خلاف المعنى بالقرآن في أصول الدين من مدلول ذلك القائم بذاته تعالى. وإنما حدوا القرآن مع تشخصه بما ذكر من أوصافه ليتميز مع ضبط كثرته عما لا يسمى باسمه من الكلام

وليس في هذا دلالة بوجه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه. وأما تقرير الدليل الذي خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح إذ يمكن تقريره بما يوافقه بأن يقال: إن القرآن من حيث أبعاضه أو أن أبعاض القرآن أحد الأدلة والاحتجاج إنما هو بأبعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتأمل ولا تغفل.

قوله: (وإنما حدوا القرآن مع تشخصه): اعترض الكوراني ما ذكره من تشخصه حيث قال: واعلم أن القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافي السكوت والآفة وبين اللفظ المتلو على ألسنة العباد الحادث، وعلى الأوّل كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى، وعلى الثاني علم جنس لاختلاف المحال وهي ألسنة العباد إذ اختلاف المحال ينافي التشخص لأن البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة في كلا المعنيين، والمنكر لأحدهما كافر لانعقاد الإجماع على ذلك، ومن قال بتشخصه بالمعنى الثاني يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمرو قرآناً ضرورة انتفاء التشخص وهو باطل قطعاً اهـ. وأقول: قال في التلويح: كالتوضيح على أن الحق هذا وهو أن القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بأن ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه، ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلاً له لا عينه ضرورة أن الأعراض تتشخص بمحالها وتتعدد بتعدد المحال، وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب إلى أحد فإنه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما. وإذا تحققت ذلك فالعلوم أيضاً من هذا القبيل مثلاً النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو، فالمعتبر في جميع ذلك هو الوحدة في غير المحال، فعلى هذا التقرير الحق وهو أن القرآن ليس اسماً للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة يكون لقوله ـ أي صحاب التوضيح في التنقيح ـ على أن الشخصي لا يحد تأويلان: أحدهما أن الشخصي الحقيقي لا يقبل الحد لأنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوّله إلى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب. وثانيهما أن يكون إصطلاحاً على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصياً ويحكم بأنه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوله إلى آخره، ولا يخفى أن الكلام في تعريف الحقيقة. وأما إذا قصد التمييز فهو ممكن بأن يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتي المصحف تواتراً كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه جار الله الزمخشري في تفسير القرآن، والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم إعراباً وبناء اهـ كلام التلويح. ومنه يتضح أن قول الشارح «مع تشخصه» لا يلزم أن يكون مبنياً على أن القرآن اسم للشخص

فخرج عن أن يسمى قرآناً بالمنزل على محمد الأحاديث غير الربانية والتوراة والإنجيل مثلاً. وبالإعجاز أي إظهار صدق النبي صلى الله عليه وسلم في دعواه الرسالة مجازاً عن إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضة الأحاديث الربانية كحديث الصحيحين «أنا عند ظن عبدي بي» إلى آخره غيره. فالاقتصار على الاعجاز وإن أنزل القرآن لغيره أيضاً لأنه المحتاج إليه في التمييز.

الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة، بل يجوز أن يكون مبنياً على ما هو الحق عند صاحب التلويح وغيره من أنه اسم للمؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين. وعلى هذا فوصفه بالتشخص إما بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد إلا بتعدد المحال شخصياً لمشاركته الشخصي الحقيقي في أنه لا يمكن معرفة حقيقته إلا بالإشارة إليه والقراءة من أوّله إلى آخره، أو بناء على الأوّل من التأويلين السابقين في كلام التلويح، وحينئذ فمعنى «مع تشخصه» مع أن له حكم المتشخص لعدم تعدده إلا بحسب المحال ولعدم إمكان معرفة حقيقته إلا بأن يقرأ من أوّله إلى آخره على أن القطع بالبطلان على تقدير كونه اسماً للشخصي الحقيقي القائم بلسان جبريل خاصة ممنوع، فإن كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح في إثبات التردد في ذلك، بل قول الكمال «ثم هل يعتبر في التسمية بالقرآن بالمعنى الثاني خصوص المحل كما قيل إنه اسم لهذا المؤلف القائم بأول لسان اخترعه الله فيه أو لا يعتبر في التسمية إلا خصوص التأليف الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين الصحيح الثاني الخ» ا هـ نص في ثبوت الخلاف في ذلك. واعلم أن شيخنا محقق عصره الشريف الصفوي قال: إن أسماء العلوم كأسماء الكتب أعلام أجناس عند التحقيق وضعت لأنواع أعراض تتعدد أفرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل أعلام شخص باعتبار أن المتعدد باعتبار المحل يعد عرفاً واحداً اهـ.

قوله: (ليتميز): قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القرآن: واعلم أنه إن أراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح، وإن أراد التمييز فمشكل لأن كونه للإعجاز ليس لازماً بيناً ولأن معرفة السورة تتوقف على معرفته فيدور اهـ. فقول الشارح ليتميز عما لا يسمى باسمه إشارة إلى التمييز في التسمية لا التمييز في الحقيقة تحرزاً مما قاله العضد فتدبر اهـ. وأقول: قد شرح المولى التفتازاني قول العضد «واعلم الخ» بقوله: يعني أن المذكور في معرض التعريف قد يكون تصويراً أي تعييناً وتفسير المدلول اللفظ ومفهومه ويكفي فيه إيراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه العارض، وقد يكون تمييز الشيء الواحد بالتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة لذلك، ولا يخفى أنّ كون القرآن للإعجاز مما لا يعرف مفهومه ولزومه إلا الأفراد من العلماء فلا يكون لازماً بيناً فضلاً عن أن يكون ذاتياً فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها، بل لمجرّد تصوير مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة إلى من يعرف الإعجاز والسورة ونحو ذلك ا هـ. وفيه تصريح بأن عدم كون الإعجاز لازماً بيناً إنما ينافي كون المذكور في معرض التعريف

وقوله «بسورة منه» أي أيّ سورة كانت من جميع سوره حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز الصادق

صالحاً لتمييز الحقيقة وأحداث تصوّرها، وأنّ ذلك لا ينافي كونه صالحاً لتفسير مدلول اللفظ ومفهومه ولهذا قال في التلويح: والحق أنّ الشخص يمكن أن يحدّ بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فإنّ ذلك إنما يحصل بالإشارة لا غير اهـ. وحينئذ فمراد الشارح تميز المعنى الذي هو مدلول لفظ القرآن ومفهومه أي تعيينه وتفسيره، وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليتميز عما لا يسمى باسمه فإنه مصرح بأن التعريف أفاد تمييز القرآن الذي هو المدلول عما عداه من الكلام، وهذا تمييز في المدلول لا في مجرّد التسمية، وحينئذ فإن أراد الشيخ بقوله «إشارة إلى التمييز في التسمية أنه لا تمييز بحسب المعنى» فليس بصحيح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما تبين لك مما تقدم عن المولى التفتازاني في شرحه من أن الذي نفاه العضد تمييز الحقيقة أو إحداث تصوّرها لا تمييز مدلول اللفظ وتفسيره الذي هو مراد الشارح كما تقرّر، وأما قول العضد «أن معرفة السورة تتوقف على معرفته» فيدور فقد منعه المولى التفتازاني بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآناً كان أو غيره بدليل سورة الإنجيل قال: ولهذا احتاج المصنف - يعني ابن الحاجب - إلى وصف السورة بقوله «منه» فتأمل اهـ. وإن أراد به تمييز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا تمييز في المعنى لا في التسمية ففي التعبير عنه بأنه تمييز في التسمية غاية التعسف فليتأمل.

قوله: **(حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز الصادق بالكوثر)**: اعترضه شيخ الإسلام حيث قال: هو في الحقيقة حكاية لكل ما يقع به الإعجاز من السور لا لأقل سورة منه، نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالأنسب أن يقول وهو الكوثر لا الصادق به اهـ. وأقول: لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لأن كلام الشارح فيما وقع به الإعجاز وأقل ما وقع به السورة لأنه وقع بكل القرآن وبعشر سور منه وبسورة منه كما بين ذلك الكمال. والسورة التي وقع بها الإعجاز أعم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الإعجاز بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لأقل ما وقع الإعجاز أي لأقل الأمور الثلاثة التي وقع الإعجاز بها وهي القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه، وذلك الأقل هو السورة أي أي سورة منه وهي صادقة بالكوثر وليست نفس الكوثر إذ لم يقع الإعجاز بها بخصوصها بل بالسورة التي هي أعم منها والصادقة بها كما تقرّر، وكان مبنى اعتراضه أنه فهم أن مراد الشارح بقوله حكاية لأقل ما وقع به الإعجاز أنه حكاية لأقل السورة التي وقع الإعجاز بها وهو ممنوع، بل إنما أراد بالأقل السورة مطلقاً وأقليتها بالنسبة لكل القرآن وللعشر السور منه اللذين وقع التحدّي بهما أيضاً. فإن قلت الحصر ممنوع بل وقع التحدّي بدون السورة أيضاً بقوله ﴿فليأتوا بحديث مثله﴾ [الطور: ٣٤] كما ذكره شيخ الإسلام بعد ذلك وقال: وعلى التحدّي بدونها جرى البرماوي، قلت: للشارح أن يقول أن المتحدّى به في هذه الآية إن لم يكن ظاهراً في كل القرآن لما لا يخفى

بالكوثر أقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها. وفائدته كما قال دفع إيهام العبارة بدونه أن الإعجاز بكل القرآن فقط وبالمتعبد بتلاوته أي أبداً ما نسخت تلاوته كما قال

من أنه المتبادر من طلب الإتيان بالحديث الموصوف بمماثلة القرآن أمكن حمله على أحد الثلاثة المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدّي بما دون السورة وإن كان في حكمها إذا كان قدرها كما سيأتي فليتأمل. قوله: (ومثلها فيه قدرها من غيرها): قال شيخ الإسلام: أي في عدد الآيات لا في عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها ليوافق قولهم الإعجاز إنما يقع بثلاث آيات وذلك قدر سورة قصيرة. وقال البرماوي: إنه لا يقع بالآيتين وبالآية وسيأتي إيضاحه اهـ. وأقول: قد يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بأن البسملة آية من كل سورة كما تقدّم إذ الكوثر على هذا أربع آيات لا ثلاث فقدرها الأربع لا الثلاث، ويجاب بأن المراد قدر ما عدا البسملة منها فليتأمل.

قوله: (وفائدته كما قال دفع إيهام العبارة): قال شيخنا العلامة: قد يقال من فائدته التنصيص على أن القرآن اسم للكل دون أبعاضه كما مرّ اهـ. وأقول: كلامه لا ينافيه بمسامحة فيه بأن يراد أن من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة. وأما عبارة المصنف وهي قوله في منع الموانع ما نصه: وقولنا بسورة منه من تتمة الفصل الثالث والمعنى أن الإعجاز واقع بسورة منه، فإنا لو أطلقنا المنزل للإعجاز لأوهم أن الإعجاز بكله وليس كذلك اهـ. فهي أبعد عن إيهام حصر الفائدة في دفع الإيهام على أن لي في أن هذا القيد يفيد التنصيص على ما ذكر نظراً لصدق التعريف معه على نحو ثلث القرآن وربعه إذ يصدق قيد الإعجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن في أبعاضه السور، ثم رأيت المولى التفتازاني أورد ذلك ودفعه حيث قال: فإن قيل التفسير الأوّل يعني لقوله بسورة منه وهو أن لا يعتبر فيه حذف احترازاً عن الحمل على حذف المضاف أي من جنسه في الفصاحة وعلوّ الطبقة لا يخص المجموع الشخصي بل يعم كلاً من الأبعاض المشتملة على سورة متعدّدة كالنصف مثلاً، قلنا: قد أشار إلى دفع ذلك بقوله: فإن التحدّي وقع بسورة من كل القرآن أي سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الأوّل مثلاً أنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فتأمل اهـ. ولا يخفى على المنصف أن عدم صدق ما ذكر على النصف الأوّل إن كان مبناه كون المراد أي سورة كانت من كل القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله «فإنّ التحدّي الخ». فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا سورة منه وهو ظاهر فإنه لا يفهم من قولنا كون السورة من كل القرآن غير مختصة ببعض أي منه. وإن كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله إنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه أي الذي لم ينزل للإعجاز بسورة منه إلا هو إذ لا يصدق على النصف الأوّل أنه الذي لم ينزل للإعجاز بسورة منه إلا هو لتحققه في غيره أيضاً كالنصف الثاني، فيتوجه عليه أنه حينئذ لا يصدق على الكل أيضاً إذ لا يصدق عليه أنه الذي لم ينزل للإعجاز

منه «الشيخ والشيخة زنيا فارجموهما البتة» قال عمر رضي الله تعالى عنه: فإنا قد قرأناه. رواه الشافعي وغيره. وللحاجة في التمييز إلى إخراج ذلك زاد المصنف على غيره «المتعبد بتلاوته» وإن

بسورة منه إلا هو لتحقق ذلك في غيره أيضاً ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فأي تنصيص مع ذلك فليتأمل.

قوله: (وبالمتعبد بتلاوته أي أبدا ما نسخت تلاوته كما قال): قال شيخنا العلامة: فيه نظر؛ أما أولاً فلأنه أي ما نسخت تلاوته بعض والأبعاض كلها خارجة بسورة منه كما مرّ في كلام العضد. وأما ثانياً فلأن القيد المخرج له وهو قوله «أبداً» يقتضي أن لا يثبت القرآن لشيء في حياته ﷺ لجواز أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبدياً. وأما ثالثاً فلأن المزيد لإخراجه وهو التعبد بتلاوته أبداً إن عاد ضمير تلاوته إلى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد علمت أنه واقع على الكل، فإما للاحتراز عن لفظ منزل للإعجاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو فاسد لانتفائه، وإما للبيان فيكون مستغنى عنه وإن عاد إليه باعتبار أبعاضه كان للاحتراز عن لفظ منزل للإعجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبداً لا عن هذا البعض كما قال اهـ. وأقول: أما الأول فجوابه أن الأبعاض التي قصد المصنف إخراجها قسمان: أحدهما ما انتفى عنه أنه للقرآن ويثبت له أنه بعض القرآن وهذا هو الأبعاض التي لم تنسخ تلاوتها، ومعلوم أن المقصود إخراج هذه عن كونها القرآن لا عن كونها بعض القرآن، وأن خروجها بقوله «بسورة منه» على نظر في خروج جيعها بذلك تقدّم بيانه والبحث فيه مع السعد. وثانيهما ما انتفى عنه الأمران وهذا هو الأبعاض المنسوخة التلاوة وهي من الجهة الأولى أي كونها القرآن خارجة بما خرج به القسم الأول وهو ظاهر، وأما من الجهة الثانية أي كونها بعض القرآن فلا يخرج بما خرج به القسم الأول كما لا يخفى إذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للإعجاز بسورة منه فلا يخرج بمجرّد ذلك. لا يقال بل يخرج به إذا أريد الإعجاز أبداً لأنا نمنع ذلك إذ نسخ التلاوة لا يزيل إعجاز المنسوخ إذ بلاغته بحالها كما لا يخفى فلذلك أخرجها المصنف بما زاده أعني قوله «المتعبد بتلاوته» لكن بواسطة إخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ. وبيان ذلك أن ذلك المجموع يصدق عليه ما قبل ذلك القيد فلا بدّ من إخراجه بذلك القيد ومن لازم إخراجه به إخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن لظهور أن لا منشأ لخروج ذلك المجموع إلا خروج ذلك البعض لأنه المنفي عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته، وانتفاؤه عن المجموع إنما هو بواسطة انتفائه عنه إذ المركب من الشيء وغيره غير ذلك الشيء كما تقرّر في محله.

لا يقال لا نسلم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاء الشيء عن المركب من الشيء وغيره ليس كلياً كما يعلم من محله لأنا نقول: لو صح ذلك هنا لزم أن مجموع القرآن وقذف زيد مثلاً متعبد بتلاوته وهو باطل قطعاً على أن لنا أن نستغني عن ذلك بحمل قوله «بتلاوته» على حذف المضاف أي بتلاوة أبعاضه أي جيعها كما هو المتبادر من

....

الإضافة، وحينئذ فلا غبار على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن البعضية على ما تبين، فظهر أن كلاً من المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد. وإنما اقتصر على بيان خروج بعضه المذكور لأنه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع، وأن الغرض في الإخراج بهذا القيد وما قبله من قوله «بسورة منه» مختلف إذ الغرض في الإخراج بما قبله هو الإخراج عن كونه القرآن وإن كان بعضاً وفي الإخراج بهذا هو الإخراج عن كونه بعضاً أيضاً. ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض في الموضعين اعترض بأن الأبعاض كلها خارجة بقوله «بسورة منه» وفاته أن هذا مسلم في الإخراج عن كونه القرآن لا عن كونه بعض القرآن. فإن قيل: لا حاجة إلى الإخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفي الإخراج عن الكون القرآن لأن المقام مقام تعريف القرآن بالمعنى العلمي لا تعريف أبعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسي الشامل للابعاض. قلت: أما أولاً فمجرّد نفي الحاجة أمر آخر وراء هذا الاعتراض مع أنه وإن لم يحتج إليه فهو أمر مستحسن فإنه زيادة فائدة، ومما يؤكد استحسانه أن في تمييز الأبعاض زيادة في تمييز المجموع الذي التعريف لتمييزه. وأما ثانياً فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقاً فإن المقصود بالتعريف تمييز القرآن لتثبت له أحكامه والأحكام ثابتة لأبعاضه أيضاً وإن شاركها في بعض الأحكام كالاحتجاج بمنسوخ التلاوة، وكفى بذلك حاجة بل زيادة تمييز المجموع بتمييز أبعاضه حاجة أيضاً إذ ما لم تتميز أبعاضه لم يتميز هو تميزاً كاملاً وكمال التمييز مما يعدّ حاجة كما لا يخفى. فإن قيل ما ذكرته من كون المقصود بهذا القيد إخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن ينافيه قول الشارح عن أن يسمى قرآناً قلت: لا نسلم المنافاة لجواز أن يريد يسمى قرآناً ولو في الجملة بأن يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآناً في ضمن الجملة. فإن قيل: لم سكت الشارح عن خروج الأبعاض عن كونها القرآن بقوله «بسورة منه»؟ قلت: يجوز أن يكون لظهور ذلك.

وأما الثاني فجوابه أنا لا نسلم بطلان هذا اللازم إذ لا محذور في عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاحي للمجموع في حياة النبي عليه الصلاة والسلام لأنه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحذور إنما هو عدم ثبوته له على الإطلاق. ومن ادعى محذورية ذلك فعليه إثباته بطريق صحيح صريح عقلي أو نقلي، ومما يقطع بانتفاء المحذورية وببطلان تمسك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضاً وذلك لما لا يخفى أنّ مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للإعجاز بسورة منه دون أبعاضه كما تقرّر مع اعتراف الشيخ بذلك، ومعلوم أنه لا يعلم وجود هذا المجموع إلا بوفاته عليه أفضل الصلاة والسلام إذ ما دام حياً يجوز أن ينزل عليه بعض منه، فهذا الذي أورده الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضاً فتدبره على أنّ كلام الأئمة مصرّح بعدم محذورية ما ذكر فقد قال في التلويح: ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الأصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لأنهم إنما

....

يبحثون عنه من حيث إنه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا إلى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزاً منزلاً على الرسول مكتوباً في المصاحف منقولاً بالتواتر، فاعتبر في تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح، وبعضهم الإنزال والإعجاز لأنّ الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما في زمن النبي ﷺ، وبعضهم الإنزال والكتبة والنقل لأنّ المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوّة وهم إنما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمانهم فهما بالنسبة إليهم من أبين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الإعجاز فإنه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء إذ المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اهـ. وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبر فيه ما لا يصدق عليه في زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الأخير الذي اعتبر الكتبة والنقل تواتراً ولم يناقشه في ذلك ولا أورد عليه أنه يلزم خروج القرآن في عهده ﷺ، وذلك لأنه وإن خرج باعتبار هذا الإطلاق ليس بخارج مطلقاً، والمحذور إنما هو خروجه مطلقاً لا باعتبار بعض الإطلاقات كما تقدّم فاعرف ذلك.

لا يقال يرد على الشارح أنه ردّ تبعاً لظاهر تعريف المتن الآتي للصحابي تقييد بعضهم له بالموت على الإيمان لئلا يلزم أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول به أحد، وهذا نظير ما هنا فإنه يلزم على التقييد بالمتعبد بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآناً في حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم فرق بين المحلين؟ لأنا نقول: لأن اللازم على التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقاً بخلافه هنا لأنه انتفاء التسمية باعتبار هذا الإطلاق لا مطلقاً كما تقرّر. وفي الحقيقة لم يفرق بينهما لأنه قال: ثم ومن زاد من متأخري المحدّثين كالعراقي في التعريف ومات مؤمناً للاحتراز عمن ذكر أي عمن مات بعد ردّته، أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك أحد اهـ. وحاصله أنّ قيد الموت على الإيمان ليس معتبراً في الصحابي مطلقاً بل في بعض الإطلاقات، وهذا على وفق ما هنا من أنّ قيد التعبد ليس معتبراً في القرآن مطلقاً بل في بعض الإطلاقات فليتأمل.

وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الأوّل أعني عود ضمير تلاوته إلى اللفظ المذكور باعتبار نفسه. قوله: «فأما للاحتراز الخ» قلنا: نختار أنه للاحتراز المذكور. قوله «وهو فاسد لانتفائه» قلنا: لا نسلم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته كما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه. وباختيار الشق الثاني أيضاً أعني عود الضمير إليه باعتبار أبعاضه. قوله: «كان للاحتراز الخ» قلنا: قد بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه أنه للاحتراز ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذي هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته وأنه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لأنّ إخراج ذلك المجموع إخراج لذلك

كان من الأحكام وهي لا تتخلل الحدود (ومنه) أي من القرآن (البسملة أوّل كل سورة غير براءة على الصحيح) لأنها مكتوبة كذلك بخط السور في مصاحف الصحابة مع مبالغتهم في أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل. وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وغيره: ليست منه في ذلك وإنما هي في الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله في كتبه، ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفي غير الفاتحة للفصل بين السور. قال ابن عباس رضي الله عنهما: كان رسول الله ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم» رواه أبو داود وغيره وهي منه في اثناء سورة النمل إجماعاً، وليست منه أوّل براءة لنزولها بالقتال الذي لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل آحاداً) قرآناً كايمانهما في قراءة «والسارق

البعض لأنه منشأ إخراج المجموع، وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز عنه ابتداء كما توهمه الشيخ، بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعليك بإحسان التأمل.

قوله: (زاد المصنف): قال شيخنا العلامة: قد علمت أنّ هذه الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح غير محتاج إليهما في إخراج ذلك، وإنهما يوجبان فساداً فالصواب إسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق اهـ. وأقول: قد بينا أنّ الزيادة مع القيد الذي زاده الشارح محتاج إليهما في إخراج ذلك وأنه لا يغني عنهما في إخراج ما ذكر قيد بسورة منه كما توهمه الشيخ، لأنّ الإخراج بذلك القيد إنما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن، والإخراج بهما إنما هو عن الكون بعض القرآن وأن زيادتهما لا توجب فساداً، وأن ما زعمه الشيخ محذوراً ليس بمحذور، وأنه أيضاً لازم على تقدير إسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضحاً فيما سبق. فالصواب إثباتهما لا إسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التأمل ولا يهولنك ما هول به الشيخ قوله: (وليست منه أوّل براءة): أقول: هلا قال: «إجماعاً» كما قال فيما قبله فإنّ النووي نقل في مجموعه إجماع المسلمين على هذا؟ وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردّد لإطلاعه على نحو خلاف أو طعن في الإجماع.

قوله: (لا ما نقل آحاداً على الأصح): فيه أمور: الأوّل أن المراد لا ما نقل آحاداً غير البسملة بناء على أنها نقلت آحاداً ليصح العطف بـ«لا» فإن شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفيها على الآخر. والثاني أن قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحاداً حتى بحسب الحكم ويصرّح به ما يأتي عن القاضي من نسبة القرآنية حكماً للمقابل بخلاف البسملة فإنّ الصحيح قرآنيتها حكماً إذا قلنا بعدم تواترها، وقد يفرق بأن أدلة قرآنيتها وإن لم يثبت تواترها أتم وأقوى كما يعلم مما سيأتي. والثالث قال الكوراني: ما نقل آحاداً ليس بقرآن قطعاً لانعقاد الإجماع على أن التواتر شرط في إطلاق لفظ القرآن والإجماع على أحد قولي العصر الأوّل يلحق القول الآخر بالعدم كالإجماع على بيع أم الولد، فقول المصنف «على الأصح» كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر

....

الخلاف أحد يعتد به، وقد نقل الإمام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الرباني النووي اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ يستتاب ولا تجوز القراءة به في وقت من الأوقات. ومن الشارحين من قال: إنه كان متواتراً في العصر الأول لعدالة ناقليه ويكفي التواتر فيه قلت: ليت شعري من نقل أنه كان متواتراً وأي عدل نقله اهـ. أما ما زعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر قول المصنف «على الأصح» وأنه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به فهو زيف من الكلام وهباء منثور من القول لا يعبأ به ولا يلتفت إليه إذ من المشهور المأثور أن من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصاً والناقل هو المصنف ذلك الحبر العمدة في النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته في هذا الفن مع إمامته وأمانته، على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشي وغيره إلا أن الزركشي عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرّحاً به في كتاب الانتصار للقاضي أبي بكر فقال ما نصه: وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز إثبات قرآن وقراءة حكماً لا علماً بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره أهل الحق ذلك وامتنعوا منه اهـ. فلو لم يكن للمصنف سند في إثبات الخلاف إلا هذا كفى. وأما قول العراقي، الظاهر أن القاضي أبا بكر إنما أراد مسألة البسملة خاصة ولهذا قيد ما ذكره بقوله «حكماً لا علماً» فلا يكون سلفاً للمصنف في حكاية الخلاف على الإطلاق، ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف في أن المنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآناً هل يكون حجة إجراء له مجرى الإخبار أم لا، فإن الخلاف في ذلك معروف. وأما في ثبوته قرآناً فلا اهـ. فهو ممنوع منعاً لا خفاء فيه لعاقل.

وأما قوله «وقد نقل الإمام المتفق على كمال علمه ودينه الخ» فجوابه من وجهين: أحدهما أنّ المصنف لا يسلم له هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس ردّ نقله هذا الاتفاق بأبعد من ردّ نحو الاسنوي نقله الاتفاق في مسائل لا تحصى من الفروع وإثباتهم الخلاف فيها. والثاني حمله أنّ المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأنّ ذلك ليس قرآناً كما هو الموافق لقول الشارح الآتي في قول المصنف ولا تجوز القراءة بالشاذ ما نصه «بناء على الأصح المتقدّم الخ». وأما قوله «ومن الشارحين من قال الخ» فهو أدل دليل على فساد تصوّره فإنه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق المحلي المتفق على أنه ما شرح هذا الكتاب سواه أنه وجه هذا القول الثاني بأن ما نقل آحاداً كان متواتراً في العصر الأول، وأن بعض العدول نقل أنه كان متواتراً كما تصرّح بذلك عبارته المذكورة، ألا ترى قوله فيها «ومن الشارحين من قال» إلى قوله «فليت شعري من نقل أنه كان متواتراً» وأي عدل نقله وهذا خطأ صريح وغلط قبيح، فإنّ عبارة الشارح المذكورة مصرحة بأنّ هذا هو استدلال القول الثاني ولم يزد ذلك الشارح على حكاية عنه، وبأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقليه حكاية أن بعض العدول نقل أنه كان متواتراً في العصر كما أخطأ الكوراني في فهم ذلك خطأ قبيحاً، بل معناه أن الناقل للآحاد المذكورة قرآناً عدل وعدالته تقتضي أنه لولا أنه كان متواتراً في العصر الأول ما نقله قرآناً لأنّ نقله قرآناً مع عدم

....

وجود شرطه من التواتر المذكور ينافي عدالته، ولا غبار على شيء من هذا الكلام وهو في غاية الظهور من عبارة المحقق كما لا يخفى على من وقف عليها من ذوي العقول.

والرابع أنّ الجمهور على أنّ البسملة قرآن حكماً لا قطعاً ورجحه النووي في شرح المهذب، وقال كغيره لو كانت قرآناً قطعاً لكفرنا فيها وهو خلاف الإجماع اهـ. ومعنى الحكم كما قاله الماوردي أنه لا تصح الصلاة إلا بها في أوّل الفاتحة وقضيته أنه لا يثبت لها من الحكم سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضية تمثيلهم بها لأذكار القرآن التي تحل للجنب لا بقصد قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن، وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث. وقد يستشكل تصحيح قرآنيتها مع تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحاداً مع اشتراكهما في النقل آحاداً، وقد يفرق بأنها امتازت بأمور منها ما احتج به الشارح على قرآنيتها وسيأتي عن العضد أنه يفيد القطع بالقرآنية. ومنها أنّ الآحاد كما دلت على قرآنيتها دلت على إثبات أحكام القرآنية لها كما صح أنه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة في الصلاة وعدّها سبع آيات وعدّ «بسم الله الرحمن الرحيم» آية منها بخلاف ما نقل آحاداً فإنه وإن دلت الآحاد على قرآنيته لم تدل على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تتعرّض لشيء من خصوص أحكام القرآن ونسبته إليه، وقد قال الشيخ بهاء الدين بن عقيل: الذي يظهر أن إثباتها قرآناً لا يكون إلا بقاطع كغيرها، ويجوز كونه خبر الواحد الذي احتفت به القرائن وهو إجماعهم على كتابتها في المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم تكفيرنا فيها لكون القطع ناشئاً عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للنافي اهـ. وقضيته أنه لو حصل له كفر بنفيه وكلامهم كالصريح في خلافه.

وفي التلويح المشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله على ما ذكر في كتب كثير من المتقدّمين أنها ليست من القرآن إلا ما تواتر بعض آية من سورة النمل إلا أنّ المتأخرين ذهبوا إلى أنّ الصحيح من المذهب أنها في أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت في المصحف بخط القرآن من غير إنكار من السلف اهـ. وفي بعض حواشيه قوله «بدليل أنها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير إنكار» يعني مع المبالغة في توصيتهم بتجريد القرآن مما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم الحجة أيضاً، فإنّ مجرّد ما ذكر لا يدل قطعاً على المطلوب ما لم ينضم إليه المبالغة المذكورة، فإن قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظنّ أيضاً صرّح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا: ذهب الشارح المحقق يعني العضد إلى أنه قطعي لأنّ العادة تقضي في مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادراً اهـ. ثم قال في التلويح: وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن في غير سورة النمل إنما هو لقوّة شبهته في ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال ومثل هذا يمنع التكفير اهـ. وفي حواشيه المذكورة: هذا جواب عما يقال لو كان قرآناً لوجب إكفار من أنكر قرآنيته لأنه إنكار للقطعي كمنكر قرآنية الباقي ومنكر أحد الأركان واللازم باطل لأنه لو وقع لنقل عادة

والسارقة فاقطعوا أيمانهما» فإنه ليس من القرآن (على الأصح) لأنّ القرآن لإعجازه الناس عن الاتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعي على نقله تواتراً. وقيل إنه من القرآن حملاً على أنه كان متوتراً في العصر الأوّل لعدالة ناقله. ويكفي التواتر فيه. (و) القراآت (السبع) المعروفة للقراء السبعة أبي عمرو ونافع وابني كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائي (متواترة) من النبي صلى الله

والإجماع على عدم الإكفار. وتقرير الجواب أنّ إنكار القطعي إنما يكون كفراً إذا لم يستند إلى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح إلى حيز الإشكال وههنا كذلك لقيام الأدلة من الطرفين في زعمهما اهـ.

ومن ههنا يظهر نكتة عدم وصف المصنف البسملة بأنها نقلت آحاداً وإن كان الجمهور على ذلك كما تقدّم لأنها لما امتازت بتلك المزايا المناسبة للتواتر بل التي في معناه لم يستحسن وصفها بما ذكر وتفنن في الأسلوب إشارة إلى أنها لم تثبت بمجرّد الآحاد فليتأمل. ثم قال في التلويح: فإن قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين؟ قلنا: نعم هي عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أنّ قوله تعالى: ﴿فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾ [الرحمٰن: ١٣] عدة آيات من سورة الرحمن، وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في أوائل السور لأنها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكرّرة مثل أن يكتب في أول سورة الحمد لله رب العالمين فإنه يعدّ زنديقاً أو مجنوناً اهـ. وقوله «آية واحدة من القرآن وليست بآية من شيء من السور» يقتضي أنها لا تضاف إلى شي من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وإن لم تعدّ سورة فليتأمّل.

قوله: (لإعجازه الناس الخ): فهو من الأمور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً. فإن قيل: سيأتي أن من المقطوع بكذبه ما نقل آحاداً مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً خلافاً للرافضة، فكيف ساغ لمقابل الأصح التمسك بالآحاد هنا؟ قلت: لعله يكتفي فيما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً بنقله كذلك في الابتداء، وسيأتي ثم يؤيد الاكتفاء بذلك. وقوله: «لعدالة ناقله» علة لقوله «حملاً» يعني أن عدالته تقتضي أن لا ينقل على وجه القرآنية إلا ما ثبت قرآنيته إذ نقل ما لم تثبت قرآنيته معصية لا تناسب العدالة ولا تثبت القرآنية إلا بالتواتر، فلولا أنه ثبت عنده تواتره ما نقله. قوله: (والقراآت السبع متواترة): أقول: لم يستدل عليه الشارح لظهوره واعتراف كل أحد به قوله: (قيل يعني قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء): فيه أمران: الأول قال الكوراني: ذهب الشيخ ابن الحاجب إلى أنّ ما كان من قبيل الأداء ليس متواتراً، وشبهته ما نقل عنه بعض المحققين من أئمة القراء أن مقدار المدّ والتخفيف لا يمكن ضبطه لأن المدّ المختلف فيه مثلاً بأن مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لا يمكن ضبطه من قراءته ﷺ، وليس هو مثل «مالك» و«ملك» و«سراط» و«صراط». وما ذكره الشيخ ابن الحاجب

عليه وسلم إلينا أي نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم جراً (قيل)

واختاره المصنف مردود لأن نقلة مراتب المدّ والإمالة وغيرها هم نقلة أصل القراآت وهم عدد التواتر في كل عصر والخصم معترف بذلك. وإذا كان الأمر على ما ذكر فتلك الشبهة ساقطة لأن ضبط كل شيء بحسبه ولا يكلف بما في فوق الوسع والنقلة التي بلغت حدّ التواتر إذا قالوا المدّ الفرعي قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصراً بعد عصر ثبت ذلك عندنا قطعاً وصار في الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها. وأما القارىء فهل يمكنه الإتيان بذلك القدر من غير نقصان وزيادة ذلك أمر لا يتعلق بنا إذ الكلام في كونه معلوماً كونه من القرآن تواتراً إلا في أنّ زيداً وعمراً هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لا ريب فيه اهـ.

وأقول: مما يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوّة شبهة ابن الحاجب المذكورة كنار على علم أن مقادير مراتب المدّ أمر لا يضبطه السماع عادة بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان، بل هو أمر اجتهادي وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا في التواتر أن لا يكون في الأصل عن اجتهاد فتأمّل ذلك حق التأمل لتعلم سقوط قوله «لأن نقلة مراتب المدّ والإمالة الخ» لأن كون تلك النقلة عدد التواتر إنما يفيد إذا لم يكن ذلك المنقول في الأصل عن اجتهاد وقد بان أنه في الأصل عن اجتهاد في ضبط مقداره وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله «لأنّ ضبط كل شي بحسبه الخ» لأنه إن أراد أنّ ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على ما يدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق الوسع، فهذا الدليل لابن الحاجب لا عليه لأنّ هذا لا يفيد القطع بأنّ هذا المقدار بعينه قراءة النبي ﷺ وإذا لم يفد ذلك لم يثبت تواتره وإن أراد أنّ ضبط ذلك بوجه يناسبه ويليق به قلنا: لكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر. فإن قلت: قد يتصوّر في الطبقة الأولى القطع بضبط ما سمعته من النبي ﷺ على الوجه الذي صدر منه من غير تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ما سمعته منه وتكرّر عرضه إلى أن يخبرها بضبطها له من غير تفاوت قلت: نعم يمكن أن يتصور ذلك لكنا نقطع بأنه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يفد إذ لا يتأتى نظيره في بقية الطبقات فإن الطبقة الأولى لا تقدر عادة على استمرار ضبط ما أقرها عليه ﷺ ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بأن ما تلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذي أقر عليه ﷺ بعينه على أن نسبة اختيار ما قاله ابن الحاجب إلى المصنف مجازفة واضحة لأنه إن أراد أنه اختاره في هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لا يخفى فإنه إنما حكاه بصيغة التمريض المشعرة برده فكيف يكون مختاراً له؟ وإن أراد أنه اختاره في غير هذا الكتاب فهو مع كونه مما لا يليق الاقتصار على الجزم به في مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لا يخفى باطل بإطلاقه أيضاً، كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قد تردد في تواتر الإمالة وجزم بتواتر تخفيف الهمزة كما صرح به المحقق المحلي عنه؟! والثاني أن الوجه أنه إن أريد بتواتر ما كان من قبيل الأداء تواتره باعتبار

يعني قال ابن الحاجب (فيما ليس من قبيل الأداء) أي فما هو من قبيله بأن كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك (كالمد) الذي زيد فيه متصلاً ومنفصلاً على أصله حتى بلغ قدر ألفين في نحو «جاء» «وما أنزل» وواوين في نحو «السوء» و «قالوا أنؤمن» وياءين في نحو «جيء» و«في أنفسكم» أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التي هي خلاف الأصل من الفتح محضة أو بين بين بأن ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذي هو خلاف الأصل من التحقيق نقلاً نحو «قد أفلح» وإبدالاً نحو «يؤمنون» وتسهيلاً نحو «أينكم» وإسقاطاً نحو «أجلهم» (قال أبو شامة والألفاظ المختلف فيها بين القراء) أي كما قال المصنف في أداء

أصله. وفي الجملة كإيراد تواتر المد من غير نظر لمقداره وتواتر الإمالة كذلك، فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب، وإن أريد تواتر الخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من انتفاء تواترها لما علم مما أشرنا إليه أنه يتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة مّا أو نقص مّا. ولو فرض تيسر ذلك في الطبقة الأولى بالاستعانة فيه بنحو تكرر عرضه على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام إلى أن شهد له بأنه مطابق لما صدر عنه بلا تفاوت مطلقاً لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بأدنى إنصاف مع تأمل.

ومن هنا ينظر في تلك التفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله «والمصنف وافق على عدم تواتر الأوّل» وذلك لأنه إن أراد نفي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهر، أو باعتبار أصلهما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الأولى وما بعدها، وإن كان تردده في الثاني باعتبار أصله فلا وجه له، أو باعتبار خصوصه فموجه وجزمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل لتيسر ضبط كل من النقل والإبدال والإسقاط، وكذا بالنسبة لأصل التسهيل دون خصوصه واستظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات أقسامه فليتأمل. فإن قلت: لِمَ وافق على عدم تواتر الأوّل وتردد في الثاني؟ قلت: يمكنه أن يوجه بأن الإمالة لمخالفتها حركات الكلمة أغرب فهي أقرب إلى توفر الدواعي على نقلها وأظهر فهي أبعد عن الغفلة عنها.

قوله: (أعني المصنف كالمد الخ): هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النفي الواقع صلة الموصول قوله: (الذي زيد فيه الخ): تنبيه على أن الكلام في الزيادة دون الأصل بل هو مقطوع بتواتره. كذا قاله الكمال وفيه نظر، بل مقتضى التوجيه أن يكون الكلام في مقدار الأصل أيضاً فليتأمل. قوله: (والإمالة): ينبغي أن يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه التوجيه لظهور تيسر ضبط أصلها دون مقدارها، وكلام الشارح لا ينافي ذلك خلافاً لما أشار إليه الكمال فتأمل قوله: (قال أبو شامة والألفاظ المختلف فيها): يجوز أن يراد بالألفاظ التلفظات كما هو المناسب لقول الشارح كألفاظهم فيما فيه حرف إذ لو أريد به حقيقة اللفظ

الكلمة يعني غير ما تقدم كألفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو «إياك نعبد» بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط، وغير ابن الحاجب وأبي شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف وافق على عدم تواتر الأول وتردد في تواتر الثاني وجزم بتواتر الثالث بأنواعه السابقة وقال في الرابع إنه متواتر فيما يظهر ومقصوده بما نقله عن أبي شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التي مثلها بما تقدم على أن أبا شامة لم يرد جميع الألفاظ إذ قال في كتابه المرشد الوجيز:

أشكلت الظرفية في قوله «فيما فيه حرف» لأنّ ما فيه حرف هو نفس اللفظ، وقوله: «في أداء الكلمة» إذ تعلقه بالألفاظ إنما يناسب معنى التلفظات إلا أن يكون ذكر الكلمة من قبيل الإظهار في موضع الإضمار ويجعل «في» للسببية ونحوها، والتقدير والألفاظ المختلف فيها بسبب أدائها وباعتباره. ثم رأيت شيخ الإسلام كالكمال قال: قوله «والألفاظ المختلف فيها» أي في أدائها اهـ. لكن تقدير في أدائها مع قول الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله «في أداء الكلمة مع كونه من قبيل الإظهار في موضع الإضمار» بعد لا من قوله «فيها» والتقدير والألفاظ المختلف فيها في أداء الكلمة أي في ادائها وحينئذ لا بعد في إبقاء الألفاظ على ظاهرها.

قوله: (يعني غير ما تقدم): أقول: فيه بحثان: الأوّل أنه لا يتصوّر أن يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالأمثلة المذكورة وهو ما كان من قبيل الأداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لشموله أيضاً لما ذكره أبو شامة، وحينئذ فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بأن مراده بما تقدم الأمثلة لا الممثل له. فإن قلت: ولم راعى الأمثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سيأتي في قوله مع زيادة تلك الزيادة؟ قلت: لعله لأن تلك الأمثلة هي التي صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر، لأنه مثل بها لما يعمها وغيرها من الزيادة المذكورة إلا أن يجاب بأن إرادة ابن الحاجب بالممثل له ما يشمل زيادة أبي شامة غير معلومة. والثاني أنه لم قيد بغير ما تقدم وهلا أبقى الكلام على ظاهره وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه، ويمكن أن يجاب بأنه إنما فعل ذلك لأن عطف العام على الخاص إنما يحسن لداع ولا يظهر هنا داع إليه فليتأمل.

قوله: (المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة): أقول: فيه بحث بل الذي ينبغي أن يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضاً حتى يكون ناقلاً لقول أبي شامة بتمامه ويثبت موافقة أبي شامة لابن الحاجب فيما قاله. ويجاب بأن كلا الأمرين مستفادان من العطف في قوله: «قال أبو شامة والألفاظ المختلف فيها» لاقتضائه زيادة أبي شامة هذا على ما سبق. قوله: (على أن أبا شامة لم يرد جميع الألفاظ): أقول: لم يقل ولم يخص بما كان من قبيل الأداء مع أن عبارة أبي شامة شاملة لما ليس من قبيل الأداء كما سيبينه لأنّ كلام أبي شامة صريح في عدم إرادة جميع الألفاظ. ألا ترى قوله «والحاصل الخ» فردّ إرادة الجميع التي اقتضتها عبارة المصنف مما لا بد

ما شاع على ألسنة جماعة من متأخري المقرئين وغيرهم من أن القراآت السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته إليهم في بعض الطرق وذلك موجود في كتب القراآت لا سيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين في مواضع كثيرة. والحاصل أنا لا نلتزم التواتر في جميع الألفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم، وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق، وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الأداء وما هو من قبيله وإن حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم. (**ولا تجوز القراءة بالشاذ**) أي ما نقل قرآناً آحاداً لا في الصلاة ولا خارجها بناء

منه وليس صريحاً في إرادة ما ليس من قبيل الأداء أيضاً فلم يتعين رد حمل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الأداء. قوله: (**فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة**): أي عن أحدهم. وقوله بمعنى أنه نفيت نسبته إليهم أي إلى أحدهم كما أشار الكمال إلى ذلك، ويدل عليه أن فرض الكلام في الألفاظ المختلف فيها بين القراء. وقوله الآتي «والحال الخ» ألا ترى أنه وصف تلك الألفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أي بأن قال بها بعضهم دون بعض ثم قسمها إلى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أي عن أحدهم وإلى ما اختلفت فيه أي في نقله عن أحدهم، فالاختلاف في التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمله. واعلم أن حاصل كلامه التعويل في التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ ففيه بحثان: الأوّل أن مجرد اتفاق الطرق لا يقتضي تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق إلى التقييد باجتماع شروط التواتر. والثاني أنه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر لا يكفي ذلك بالنسبة لتلك الطرق فإن مثل ذلك لا يكفي في تحقق التواتر بل لا بد من تحقق شروطه في جميع الطبقات، وأن لا يكون في الأصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع أن ذلك متعسر أو متعذر كما علم مما قدمناه.

قوله: (**بالمعنى السابق الخ**): أقول: فيه أمران: الأوّل أنه يخرج ما إذا سكت عن نسبته إليهم في بعض الطرق وحينئذ فلقائل أن يقول: إن تحقق التواتر بالطرق الناقلة عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفى فيه نسبته إليهم أو سكت فيه عنها لأن غاية النفي أنه ظني وهو ملغى مع القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفي والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى أنه نفيت نسبته إليهم، بل ينتفي القول بالتواتر سواء نفيت النسبة في بعض الطرق أو سكت عنها فيه وإن لم يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقاً. الثاني أن مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء السبعة لا يوجب القول بالتواتر لجواز أن يكون أسانيد القراء السبعة آحاداً والتواتر يتوقف على وجود شرطه في سائر الطباق فلا بد من التقييد بالتواتر للقرّاء السبعة، أو بنقل الطرق عنهم وعن غيرهم مما يتحقق به مفهوم شرط التواتر فليتأمل. قوله: (**ولا تجوز القراءة بالشاذ أي ما نقل قرآنا آحاداً**): أقول: فيه أمران: الأوّل أنه لا يخفى أنّ الممتنع قراءته على أنه قرآن أي مع

على الأصح المتقدم أنه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به إن غير المعنى وكان قارئه عامداً عالماً كما قاله النووي في فتاويه (والصحيح أنه ما وراء العشرة) أي السبعة السابقة وقراآت يعقوب

اعتقاد قرآنيته بل مجرد اعتقاد قرآنيته ممتنع أيضاً كما هو ظاهر، أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه، نعم إن خلطه بالقرآن وقرأهما معاً على سياق يدل على قرآنية الجميع اتجه المنع أيضاً. الثاني أن الشاذ بهذا المعنى يشمل البسملة مع جواز القراءة بها فلم فرقوا بينها وبين غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم في الأمر الرابع في الكلام على قوله «لا ما نقل آحاداً». قوله: (وتبطل الصلاة به إن غير المعنى الخ): قال شيخ الإسلام: أي أو زاد حرفاً أونقصه كما في الروضة وأصلها وغيرهما اهـ. وأقول: ينبغي أن محل البطلان بزيادة الحرف إن غيرت المعنى وإلا فمجرد الزيادة لا تبطل وإن لم ترد كما يصرح به كلامهم فكيف إذا وردت فليتأمل.

قوله: (والصحيح أنه ما وراء العشرة وفاقاً للبغوي والشيخ الإمام): أقول: لا يخفى أن ظاهر هذه العبارة والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوي والشيخ الإمام وموافقة المصنف لهما في ذلك وحكايته عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر لقوله: «وفاقاً الخ» متعلقاً وهو قوله «تجوز» من قوله «فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها». لا يقال لا نسلم أن الشارح صرفها عن ظاهرها وأنه جعل وفاقاً متعلقاً بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف. والصحيح أنه ما وراء العشرة لأنا نقول تأخر قوله «لأنها لا تخالف الخ» عن قوله «وفاقاً الخ» ظاهر في أنه أراد به الاحتجاج على قوله «يجوز» فيكون قوله «وفاقاً» متعلقاً بالجواز وإلا لم يوسطه بينهما كما لا يخفى، ولعل الحامل للشارح على ذلك أن البغوي والشيخ الإمام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشي وما حكاه عن البغوي، فالذي رأيته في أوّل تفسيره التعرض لاثنين فقال: وقد ذكر الأئمة السبعة ثم زاد أبا جعفر ويعقوب ثم قال: فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا لفظه اهـ. وقول شيخ الإسلام في حاشيته هذه الأمور الثلاثة أي صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام وإن لم يقتض التواتر كافية في كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عليه أكثر القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوي وتبعه المصنف، فيجوز القراءة به عندهم لأنهم قسموا القراءة إلى متواترة وهي ما تواتر نقلها وصحيحة وهي ما اجتمعت فيه الأمور الثلاثة وشاذة وهي ما سواهما وجوزوا القراءة بالأولين بل قال المصنف في منع الموانع: إن القراآت الثلاث متواترة وإن القول بأنها غير متواترة في غاية السقوط اهـ. فإن المفهوم من هذا الكلام أن البغوي لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها، وحينئذ فقد أشار الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها إلى مناقشته المصنف في نقله تواتر الثلاث عنهما كما يصرح به صنيعه مع أنهما لم يصرحا به وإلى بيان أنه أخذ ما نسبه إليهما من قولهما

وأبي جعفر وخلف فهذه الثلاث تجوز القراءة بها (وفاقاً للبغوي والشيخ الإمام) والد المصنف لأنها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام، ولا يضر في العزو إلى البغوي عدم ذكره خلفاً فإن قراءته كما قال المصنف ملفقة من قراآت السبعة إذ له في كل حرف موافق منهم وإن اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ما وراء السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وإن حكى البغوي الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم. (أما اجراؤه مجرى) الاخبار (الآحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لأنه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته. والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لأنه

بجواز القراءة بها مع الإشارة إلى منع هذا الأخذ وأنه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو إلى تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة في لازم التواتر من جواز القراءة وإن لم تدل على ذلك عبارته.

وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه في ذلك بما أطال به في حاشيته وزعم فيه أنه خلط إحدى الطريقين أي طريق القرّاء وطريق الأصوليين والفقهاء بالأخرى وأنه لا منشأ لاعتراضه إلا عدم التأمل والبحث، وأن المصنف تساهل في صنيعه المذكور فتأمل. ثم قال الكمال: وقد استشكل شيخنا في تحريره ضبط القرّاء باستقامة الوجه في العربية فقال: إن أرادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر ﴿وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم﴾ [الأنعام: ١٣٧] أي بضم زاي «زين» ورفع «قتل» ونصب «أولاد» وجر «شركاء» وإن أرادوا وجهاً ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الأصول فممكن في كل قراءة شاذة اهـ. لا يقال القرّاء على الأوّل إذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار إليها. قال ابن الجزري في نظمه المقدمة:

وحيثما يختل ركن أثبت شذوذه لو أنه في السبعة

لأنا نقول لا أثر لذلك مع تواترها إلى النبي ﷺ إذ فائدة الحكم بالشذوذ منع القراءة بها وإلا فهو اصطلاح لا فائدة له اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب باختيار الأول لكن إنما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواتر، أما ما تواتر فتجوز القراءة به مطلقاً والفرق ظاهر لأن المتواتر يقطع بنسبته إليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصوّر التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتأمل والله أعلم.

قوله: (أما إجراؤه مجرى الآحاد فهو الصحيح): أقول: فيه أمور: الأول أنه لما كانت هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة أنه آحاد فلا معنى لإجرائه مجرى الآحاد قدر الشارح ما يبين المراد ويدفع الإشكال وهو قوله «الإخبار» وقوله «في الاحتجاج». فإن قلت: أي قرينة للمصنف على إرادة ذلك فإن إطلاق هذه العبارة بدون قرينة مما لا يصح أو لا يحسن؟ قلت: يمكن أن تكون القرينة تبادر الأخبار من لفظ الآحاد عرفاً وأيضاً فوصفه فيما سبق بالشذوذ

إنما نقل قرآناً ولم تثبت قرآنيته وعلى الأول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة «أيمانهما». وإنما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولى الشافعي رحمه الله تعالى بقراءة «متتابعات». قال المصنف: كأنه لما صحح الدارقطني إسناده عن عائشة

الصريح في نقله آحاداً مما يدل على أن المراد بالآحاد هنا ما عداه. والثاني أن الكوراني نظر في تصحيح المصنف المذكور حيث قال: يريد أن القراءة الشاذة وإن لم يثبت كونها قرآناً ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآناً وكونه خبراً وكلاهما مما يحتج به وإلى هذا ذهب الحنفية أيضاً في إيجاب التتابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هذا فيه نظر، لأن الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بأن الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اهـ. وأقول: هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية الفساد والضعف وذلك لأن الفرض أنه منقول عن النبي ﷺ كما عبر به الشارح المحقق تبعاً لهم فهو مرفوع قطعاً، فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوي؟ بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه إلى النبي ﷺ كان في حكم المرفوع إذ القرآنية مما لا مدخل للرأي فيها، فمثل ذلك إنما يحمل على الرفع كما يعلم من محله. ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال ما نصه: كذا وجهوه وهو يقتضي أن الخلاف فيما إذا صرح برفعه إلى النبي ﷺ لكن الشافعي أطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الأصحاب، ولهذا احتجوا في إيجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود «فاقطعوا أيمانهما» اهـ. وهو لا يعارض ما قلناه لأن إطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبني على أنها في حكم المرفوع وإن لم يصرح برفعها لعدم مدخلية الرأي في القرآنية. ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سؤالاً بلا يقال. ثم أجاب عنه بما جوابنا أمتن وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما. وأما قوله «واستدلالهم بأن الشافعي أوجب قطع يمين السارق الخ» فهو هوس ظاهر لأن استدلال الشافعي وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وإن لم ينقل معها التصريح برفعها من المعلوم الذي لا يقبل أدنى توقف فيه ولا يمتري فيه من له أدنى المام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي.

وقال الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه: الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وأبي الطيب في تعليقيهما والروياني في البحر والمحاملي وكذا الرافعي في السرقة اهـ. وأما قوله: «ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين» فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق المحلي مما نصه: وإنما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات. قال المصنف: كأنه لما صحح الدارقطني إسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت

رضي الله عنها نزلت «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فسقطت «متتابعات». (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافاً للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لوجوده

«فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فسقطت «متتابعات». قال شيخ الإسلام: كغيره أي نسخت تلاوة وحكماً لتعذر سقوطها بلا نسخ لأن الله تعالى أخبر بحفظ كتابه فقال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩] على أنه قد قيل إنها لم تثبت عن ابن مسعود اهـ. والثالث أنه سيأتي في كتاب السنة أن من المقطوع بكذبه المنقول آحاداً إذا كان مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف «لا ما نقل آحاداً على الأصح». وهذا يقتضي أن الشاذ من المقطوع بكذبه لأنه نقل آحاداً وهو مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً فمع القطع بكذبه كيف يصح إجراؤه مجرى الأخبار الآحاد في الاحتجاج به، وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الإمام وإن لم يتواتر كما تقدم. وقد يجاب عن الأوّل إما بأن اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقاً بخلاف الأخبار الآحاد إذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها، فإذا سقطت سقطت مطلقاً إذ ليس لها جهتان حتى تسقط إحداهما وتبقى الأخرى. وإما بأن تتوفر الدواعي على نقله تواتراً إنما يقتضي نقله تواتراً في الجملة وعدالة ناقليه تقتضي أنه كان متواتراً في العصر الأوّل فلا يلزم القطع بكذبه، والحاصل أن محل القطع بكذبه ما لم يحتمل أنه كان متواتراً في العصر الأول احتمالاً له منشأ معتبر وإن لم تثبت قرآنيته، وعن الثاني بأن التواتر إنما يشترط في ثبوت القرآنية قطعاً لا في ثبوتها في الجملة أيضاً فليتأمل.

قوله: (ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة): فيه أمران: الأول قال الكوراني: ترجمت هذه المسألة كما ترجم بها المصنف وكما ترجم البيضاوي بقوله: لا يخاطب الله بمهمل ليس بملائم لمحل النزاع لأن أحداً لم يقل ان في القرآن ما لا معنى له أو مهملاً لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم، بل الحق أن يقال: لا يرد في القرآن ما لا يقدر أحد على التوصل إلى معناه لنا أن القرآن كله هدى وشفاء. ولا فائدة أيضاً في إنزال ما لا يصل أحد إلى فهمه إلى آخر الأدلة من الجانبين وأجوبة أدلة المخالف ثم قال: واعلم أن الأدلة من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر إذ لهم أن يقولوا فائدة إنزال المتشابه كبح عنان الراسخ في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه، وهذا عندنا أشد تعباً من بذل المجهود في استعلام الحكم من المحكم لأن النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة الحال اهـ.
وأقول: ما اعترض به مأخوذ من الزركشي كغيره فقد قال: الثاني أي من التنبيهات أن خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا لا طريق لدركها أصلاً لأن موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشتبه الأمر حتى سقط طلب المراد منه. أما ما لا معنى له أصلاً فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده في كلام الله تعالى،

....

نعم كلام صاحب المعتمد يفهم أن الخلاف في أنه هل يجوز أن يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئاً وهو بعيد اهـ. لكن صوب الاسنوي أن محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتمد فإنه ساق أولاً قولاً للبيضاوي «لا يجوز أن يخاطبنا الله بالمهمل» لأنه هذيان وهو نقص والنقص على الله محال. ثم قال: وعبارة المحصول لا يجوز أن يتكلم بشيء ولا يعني به شيئاً وهو قريب من عبارة المصنف وعبارة المنتخب.

والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لأن عدم الفائدة قد لا يكون لإهماله بل لعدم فهمنا، وقد صرح ابن برهان بجواز هذا فقال: يجوز أن يشتمل كلام الله تعالى على ما لا يفهم معناه إلا أن يتعلق به تكليف فإنه لا يجوز. والصواب في التعبير ما ذكره في المحصول واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضاً عبد الجبار في العمل وأبو الحسين في شرحه له اهـ. وقال المصنف في شرح المنهاج بعد أن قرر عبارة البيضاوي السابقة ما نصه: هذا كلام المصنف وأما الإمام ففي عبارته قلق وذلك أنه قال: لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ولا يعني به شيئاً والخلاف فيه مع الحوشية لنا وجهان: أحدهما أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان وهو نقص والنقص محال على الله تعالى. والثاني أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبياناً وذلك لا يحصل فيما لا يفهم معناه اهـ. ووجه القلق أن أول كلامه يدل على أن الخلاف في جواز التكلم بشيء لا يعني به شيئاً وإن كان ذلك الذي تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان على أن الخلاف في جواز التكلم بما لا يفيد شيئاً، وعبارة المصنف يعني البيضاوي توافق ما أدته عبارة الإمام ثانياً وثالثاً لا ما اقتضته أولاً وبها صرح الآمدي إذ قال: لا يتصوّر اشتمال القرآن الكريم على ما لا معنى له أصلاً، وقد عرفت أن الخلاف مع الحشوية اهـ. ثم قال المصنف في بعض الأدلة التي ساقها البيضاوي: واعلم أن هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لأنه يقتضي أن الخلاف في الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقاً اهـ. وبذلك كله تعلم أن كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفاقاً لما صوبه الاسنوي أو ما قاله الكوراني تبعاً للزركشي وغيره مما لا قاطع عليه، بل الأمر فيه على الاحتمال والعبارات فيه متعارضة. فإن قلت: ما هو ظاهر المتن لا تمكن إرادته لأنه نقص وهو محال كما تقدم في كلام البيضاوي.

قلت: لمانع أن يمنع أنه نقص لجواز أن يكون لحكمة كالابتلاء وما هو كذلك لا يكون نقصاً، وحينئذ فجزم الكوراني بعدم ملائمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبأن أحداً لم يقل إن في القرآن ما لا معنى له ليس في محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت أن محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه بمسامحة بأن يراد منها ما لا معنى له يطلع عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك، فالجزم بعدم الملائمة على تقدير أن محل النزاع ما ذكره ليس في محله أيضاً اللهم إلا أن يريد عدم ملائمة ظاهرها، وحينئذ يهون الحال على أن ما قال إنه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع وقوع المتشابه في القرآن وكون الجمهور منا على أن الوقف على

فيه كالحروف المقطعة أوائل السُّوَر وفي السنة بالقياس على الكتاب. وأجيب بأن الحروف أسماء للسور كطه ويس وسموا حشوية من قول الحسن البصري لما وجد كلامهم ساقطاً أو كانوا يجلسون في حلقته أمامه ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها (ولا) يجوز أن يرد في الكتاب والسنة (ما يعنى به غير ظاهره إلا بدليل) يبين المراد منه كما في العام المخصوص بمتأخر (خلافاً

قوله «إلا الله» إلا أن لا يريد بمعناه في قوله «لا يمكن التوصل إلى معناه» المعنى الذي أريد منه في الواقع بل معنى صحيح يضاف إليه وإن لم يكن هو المراد منه في الواقع وفيه نظر، لأن قول الزركشي السابق وآيات الصفات يدل على إدخال المتشابه في محل هذا الخلاف مع أن له معنى صحيح يضاف إليه عينه الخلف، وإن سكت عنه السلف فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولا لنفي المعنى الصحيح الذي يضاف إليه فليتأمل. والثاني: أنه لما قال في المحصول وحكم الرسول في الامتناع كحكمه تعالى وهو معنى قول المصنف والسنة. قال الأصفهاني في شرحه: لا أعلم أحداً ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشيء نقصاً في حق الله تعالى أن يكون نقصاً في حق الرسول فإن السهو والنسيان جائز في حق الأنبياء اهـ. قلت: ومما يوضح إشكاله أن الكلام في الجواز العقلي ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة وقوع ذلك في السنة. وأيضاً فوقوع ذلك في السنة ليس بأبعد من بعض الأمور التي جوز كثير منا أو جماهيرنا صدورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتي بيانه أول كتاب السنة في الكلام على عصمته، فقياس من جوز منا صدور تلك الأمور من تجويزه هنا وقوع ما ذكر في السنة إذ لا معنى لتجويز الذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام، وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحشوية فليتأمل.

قوله: (كالحروف المقطعة): قال شيخنا العلامة: أي كأسماء الحروف المقطعة أوائل السور إذ الموجود أوائلها الأسماء لا الحروف وفي التمثيل بها لما لا معنى له شيء إذ المراد منها الحروف التي هي معانيها وإن لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اهـ. وأقول: فيما قاله شي، أما أولاً فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهي أحد أداتهم على المسألة فلا جناح على الشارح في التمثيل بها بوجه لأن حظه فيها مجرد حكايته عنهم ليدفعه بما ذكره من الجواب ثم دفعه به لا ينافي اندفاعه بأجوبة أخرى. ومنها ما ذكره الشيخ بتقدير تمامه فإن قصد بذلك مناقشة الشارح في هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة أو مناقشة الحشوية فهي مع كونها لا تضر الشارح كما تبين مدفوعة أيضاً بما يعلم مما يأتي في الأمر الثاني. وأما ثانياً فيجوز أن لا يكون المراد بما لا معنى له ما لا معنى له في نفسه بل لا معنى له منتظماً مرتبطاً بما صاحبه ومجرد الحروف التي هي المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ، ومن هنا يندفع أيضاً ما يقال إن هذه الحروف إشارة إلى أعداد مخصوصة إلا أن يبين ارتباط تلك الأعداد بالمقام. قوله: (ما يعني به غير ظاهره إلا بدليل): أقول: فيه أمور: الأول أنه يرد عليه المتشابه بناء على قول الجمهور أن

للمرجئة) في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل حيث قالوا: المراد بالآيات والأخبار الظاهرة في عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان. وسموا مرجئة لإرجائهم أي تأخيرهم إياها عن الاعتبار (وفي بقاء المجمل) في الكتاب والسنة بناء على الأصح الآتي من وقوعه فيهما (غير مبين) أي على إجماله بأن لم يتضح المراد منه إلى وفاته صلى

الوقف على «إلا الله» فإنه عنى به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه إنما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور اللهم إلا أن تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره. الثاني لا يخفى أنه ينبغي أن يكون المراد في قوله يبين المراد منه هو المراد ولو بحسب الظهور إذ الأدلة المبينة لا يلزم أن تفيد المراد قطعاً. الثالث أنه ينبغي أن يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلي ومن هذا وما قبله يندفع الإشكال بالمتشابه لأن الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتمل. الرابع أنه إن أراد دليلاً قرآنياً بأن يوجد في القرآن ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم اطراد ذلك وأن القرآن كثيراً ما يبين بالسنة والإجماع دون القرآن، وإن أراد أعم من الدليل القرآني ورد عليه أن دليل المرجئة على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان هو دليلهم على أن المراد بالآيات والأخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك إلا بدليل، فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح بقوله في تجويزهم ورود ذلك من غير دليل. فإن قيل نختار الشق الثاني من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا: إن أريد اعتباره وصحته بحسب نفس الأمر فهذا لا يلزم تحققه لغير الحشوية أيضاً في كثير من المواضع لاحتمال الخطأ، وإن أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق في حقهم قطعاً لظهور أن ما استندوا إليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم، وإن أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليتأمل.

قوله: (كما في العام المخصوص بمتأخر): أقول: إنما قيد بقوله «بمتأخر» لكونه أظهر في التمثيل إذ المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم منه من عرف المخصص حين وروده إلا غير ظاهره بقرينة ذلك المخصص ففي كونه مما عنى به غير ظاهره خفاء، بل قد يقال إن ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهره، غاية الأمر أنه ظاهره بواسطة المخصص لا في حد ذاته وقد صرح الإمام في الورقات بأن المؤول بالدليل يسمى ظاهراً بالدليل فلا يصدق أنه حين وروده عنى به غير ظاهره على الإطلاق، فظهر للتقييد فائدة واندفع اعتراض شيخ الإسلام بأن تقييده بالمتأخر مضر قال: إلا أن يقال إنه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالأولى اهـ. ثم رأيت الزركشي ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال: واحترز بالدليل أي في قوله إلا بدليل عن جواز ورود العموم وتأخر الخصوص ونحوه اهـ. قوله: (أي على إجماله): قال شيخنا العلامة: يعني أن البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود في الزمن الثاني ومتعلقه في قوله «وفي بقاء المجمل غير مبين»

اللّه عليه وسلم أقوال: أحدها لا لأن اللّه تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة:٣] ثانيها نعم قال تعالى في متشابه الكتاب ﴿وما يعلم تأويله إلا اللّه﴾ [آل عمران: ٧] إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء وإذا ثبت في الكتاب يثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها) وهو (الأصح لا يبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف بمعرفته على أن صواب العبارة بالعمل به كما في البرهان وفي بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ

هو في الحقيقة غير مبين وهو عدمي فلا بد من تأويله بوجودي كم ذكره الشارح اهـ. وأقول: لا يخفى على متأمل ما فيه لأنه إن أراد بقوله «ومتعلقه غير مبين» أنه متعلق الاستمرار فهو ممنوع قطعاً بل ليس متعلق الاستمرار إلا الوجود، وإنما قوله «غير مبين» وقع قيداً فيه والتقدير وفي استمرار وجود المجمل أي وفي وجوده في الزمن الثاني حال كونه غير مبين أي مع هذه الصفة العدمية، ولا إشكال في ذلك. وإن أراد أنه متعلق البقاء الذي هو استمرار الوجود فهذا لا يحوج إلى التأويل بالوجودي كما علم مما بيناه إذ لا يمتنع تقييد الوجودي بأمر عدمي. قوله: (لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته): أقول: لقائل أن يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] تنافر لدلالة هذا على تمام الإكمال في ذلك اليوم وصدق ذاك بما بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له إذ قد بينت أحكام بعد ذلك اليوم أيضاً كما هو ظاهر إلا أن يكون المراد أنه أكمل في ذلك اليوم الأصول ونحوها ولم يبين بعده إلا ما هو من فروع ما بين فيه.

قوله: (ثالثها الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة إلى بيانه حذراً من التكليف بما لا يطاق): وأقول: إن كان الكلام في الجواز والمعنى لا يجوز أن يبقى فيرد عليه أن مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقاً كما تقدم، وهذا منه أوفق معناه لأن كلاً من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الإتيان به مستحيل عادة وإن كان في الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فيرد عليه أيضاً أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال الممتنع لغيره كما تقدم أيضاً وهذا منه لأن الظاهر أن امتناع معرفة المجهول المذكور والإتيان به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره إذ هو غير ممتنع في العقل. لا يقال فرق بين هذا وما تقدم أن الحق عند المصنف وقوع التكليف به لأن ذاك مقدور في الظاهر بخلاف هذا لأنا نقول: هذا فرق لا يصح لأن من جملة الممتنع لغيره الممتنع عادة وهو ليس مقدوراً في الظاهر كما لا يخفى. لا يقال هذا ليس من التكليف بالمحال بل من التكليف المحال كتكليف الغافل لأنا نقول: المكلف هنا ليس بغافل لأنه من لا يدري وهذا ممن يدري لكنه لا يقدر فليتأمل. قوله: (على أن صواب العبارة بالعمل به): أقول: فيه بحث لأنه لا يخفى أنه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة لتوقف العمل بشيء على معرفته، فقول المصنف المكلف بمعرفته يدخل فيه المكلف

مشى عليه المصنف إذ وقع له مِنْ غير تأمل (والحق) كما اختاره الإمام الرازي وغيره (**أنّ الأدلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره**) من المشاهدة كما في أدلة وجوب الصلاة ونحوها فإن الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن إلينا تواتراً فاندفع توجيه من أطلق أنها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها.

بالعمل به فيفيد أن الأصح أنه لا يبقى على إجماله فعبارته صحيحة أيضاً إذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع تناولها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل إذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة إذ الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل، بل قد تترجح عبارة المصنف بأعميتها. نعم قد يقول الشارح إن مسألة خلاف القوم إنما هي التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه في التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة لجواز إبداء فرق بينهما أو الاختلاف في المعرفة بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأن المعرفة أو العلم سبب للعمل فغايته أنه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل في الجملة كما في الكلام على الحكم. وقال السعد التفتازاني في تلويحه: وقد يقال العلم عمل القلب وهو الأصل. اهـ ما ذكره شيخ الإسلام وإياك أن تتوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فإن ذلك خطأ بل هما متباينان كما لا يخفى فليتأمل.

قوله: (**بانضمام تواتر أو من المشاهدة**): قال شيخنا العلامة: ظاهره أن التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن إلينا تواتراً يبين أن التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لا أنفسها. وأقول: المتن صالح لحمله على ما قاله الشارح إذ لم يفصح بأن التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بأنهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده أن إفادة التعيين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكلا الأمرين كما لا يخفى فلا إشكال ولا تخالف بين المتن والشرح خلافاً لما أشار إليه. قوله: (**فاندفع توجيه من أطلق**): أقول: الظاهر أن هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الأوضح أن يقول «فاندفع إطلاق توجيه من أطلق» لأن المندفع إطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الإطلاق فتأمل. قوله: (**بانتفاء العلم بالمراد**): قال شيخنا العلامة: هذا القائل ضم إلى هذا في التوجيه أنه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي فلا بد في دفعه ما ذكره من قوله «والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد» اهـ. وأقول: أما أولاً فلا نسلم أنه لا بد في دفعه مع ما ذكره من قوله «والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد» إذ لا نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله في شرح المقاصد من أن الحق أنها إنما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتاً أو نفياً فضلاً عن العلم بعدمه، فالمراد بقولهم إن إفادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه. وأما ثانياً فلقائل أن يقول لو سلم ما ذكره فلا حاجة في الدفع إلى

....

التصريح بقوله «والعلم بعدم المعارض الخ» مع قول الشارح فإن الصحابة علموا معانيها المرادة الخ. فإن فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض إذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور كما لا يخفى على أن زيادة السيد لما ذكر ليس صريحاً في أنه لا بد من التصريح به لجواز أن يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فإنه بعد أن قرر قول المواقف والحق أنه قد يفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات الخ. قال: وأما العلم بعدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فإنه إذا تعين المعنى كان مراداً له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه اهـ.

(تم الجزء الأوّل ويليه الجزء الثاني أوّله المنطوق والمفهوم).

الفهرس

الكتاب الأول: في الكتاب ومباحث الأقوال